مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات ابن رشد : (٣)

تهافت التهافت

انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار

خل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع
الدكتور محمد عابد الجابري

تهافت التهافت

إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات إبن رشد : (٣)

تهافت التهافت

إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار

مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي
تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار/مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري.
٦٠٠ ص. - (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣)
يشتمل على فهارس.
١. علم الكلام. ٢. الفلسفة العربية. أ. الجابري، محمد عابد (مشرف). ب. العنوان. ج. السلسلة.
181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: caus@t-net.com.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آب/اغسطس ١٩٩٨

المحتويــات

(فهرس تفصيلي)

شيء آخر ١٢- وجود اللانهاية بالفعل أمر ممتنع. ١٣- "وهذا بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق". ١٤- من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية. ١٥- الأحفظ لمن يضع العالم محدثا أن يضع الزمان محدود المقدار. ١٦- الإرادة.. ومسألة التخصيص. ١٧- الإرادة والمراد في الشاهد، غيرهما في الغائب. ١٨- هذا "تغليط": فالمسألة تتعلق بتصور شمولي للكون. ١٩- العالم مؤلف من خمسة أجسام. ٢٠- والسماء عندهم "حيوان"..! ٢١ لأنها تتحرك من جهات محدودة..! ٢٢- هذا يقوله من لم يفهم حكمة الصانع في صنعه ! ٢٣- هذا كتاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة. ٢٤- أنت "لم تتبين الجهة التي من قبلها أدخلوا موجودا أزليا في الوجود". ٢٥- سؤال سبق أن طرح، وجواب لا يطابق السؤال! ٢٦- التقدم بالذات والتقدم بالزمان، ومقايسة غير صحيحة ٢٧- لفظ "كان" يدل أيضا على رباط الخبر بالمخبر: فيفيد مطلق الوجود ٢٨- قياس البعد الزماني بالبعد المكاني..! ٢٩- من يجوز حاضرا ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان ! ٣٠- كلام في نهاية السقوط ... ومعاندة سفسطائية سبق فضحها. ٣١- تلك طريقة ابن سينا وفيها نزاع.. ٣٢- العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ولا أكبر. ٣٣- وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة.! ٣٤- وهذا كله إبطال للعقل والحكمة. ٣٥- لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع. ٣٦- الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري. ٣٧- ليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ٣٨- العدم ذات ما.. والمعتزلة تقول بشيئية المعدوم. ٣٩- الغزالي وضع هذا الكتاب مضطرا من أجل زمانه ومكانه. ٤٠- كلام سفسطائي.. في موضوع الكلي والجزئي. ٤١- طبيعة العلاقة بين النفس والبدن. ٤٢- الغزالي: غرضنا هدم مذهبهم. ابن رشد مقابلة الإشكالات بالإشكالات ليس تقتضي هدما.

المسألة ٢ ٢٢١-١٩٧

هل يفنى العالم؟ : مسألة الخلود

١- أبدية العالم أمر جائز بالعقل، واقع بالشرع .٢- لا، لأن كل ما له ابتداء فله انقضاء. ٣- فما يوجد مساوقا للزمان... فقد يلزم أن يكون غير متناه ٤- كل موجود ففعله مقارن له في الوجود. ٥- المواد لا تنعدم وإنما تنعدم الصور ... ولكن! ٦- اعتراض منطقي ... لكن فيه نظر! ٧- هل تذبل الشمس وتفسد؟ هل يفنى الزمن؟ ٨- ما يلزم في الإحداث يلزم في الإعدام ٩- الإيجاد: نقل للشيء من القوة إلى الفعل، والإعدام عكسه .١٠-المعتزلة: الله يخلق الفناء لا في محل. ١١- الكرامية.. يلزمهم أن يكون قبل السبب الأول سبب ١٢- القول ببقاء زائد على الوجود، أو بسيلان دائم، قول فاسد. ١٣-الإفناء فعل أم كف عن الفعل؟ أم أن الأمر تعاقب الصور؟ ١٤- لو كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم بدنه. ١٥- جواب سفسطائي خبيث، يقول الخصم ما لم يقله. ١٦- الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا، وإنما ينكرون وقوعه عن الفاعل. ١٧-كتاب التفرقة بين الحق والمتهافت من الأقاويل.

صانع العالم: مشكلة صدور الكثرة عن الواحد

١- الفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبسين أصلا. ٢-الفلاسفة يلزمهم شيء من هذا الاعتراض. ٣- الفعل فعلان: فعل عن الإرادة وفعل عن الطبع. ٤- الفاعل حقيقة.. والفاعل مجازا. ٥-جواب من أفعال البطالين. ٦-وإنما التلبيس أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم. ٧- كون العالم قديما معناه :أنه في حدوث دائم. ٨- الفاعل لا يتعلق إلا بالوجود الناقص الذي لحقه العدم. ٩- وجود العالم من جهة الجوهر، لا من جهة الإضافة ١٠- العالم: جوهره في الحركة. ١١- وضعت الأشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم. ١٢- الغزالي كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن له فيه. ١٣- مشكلة صدور الكثرة عن الواحد. ١٤-كيف طرحت المشكلة عند فلاسفة اليونان قبل أرسطو. ١٥- اعتراضات الغزالي على المشائين ليس تلزمهم. ١٦-كيف عسر فهم صدور الكثرة عن الوحدة عند فلاسفة الإسلام . ١٧- مذهب أرسطو لم يفهمه كثير ممن جاء بعده. ١٨- عرض مفصل لنظرية الفيض عند ابن سينا. ١٩- هذا كله تخرص من ابن سينا والفارابي أما مذهب الفلاسفة فشيء آخر. ٢٠- أقرب تصوير لمذهب الفلاسفة.٢١- طريقة في تصوير مذهب القدماء، معقولة ومحبوبة للنفس، ومشهورة إقناعية. ٢٢- نظام الكون أشبه بنظام المدينة. ٢٣- كلام لا ينبغي أن تتلقى به آراء العلماء. ٢٤- الغلط غلط ابن سينا واعتراض الغزالي غير صحيح. ٢٥- تصحيح الموقف : أنواع قسمة الموجود... ٢٦- الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة. ٢٧- لو قيل للجمهور إن الشمس أكبر من الأرض لاندهشوا ! العلم شيء وبادئ الرأي شيء آخر. ٢٨- رؤية العالم عند أرسطو- استطراد. أولا: الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم. - الأسباب الأربعة. - السبب الأول، القوة المصورة، الخالق. - عالم السماء: طبيعة الأجرام السماوية. - العقول السماوية أو مبدأ النظام والترتيب في العالم. -النظام في الموجودات على الأرض، تابع للذي في السماء. - العقول السماوية ترجع إلى مبدأ واحد هو السبب في جميعها. -الأول لا يعقل إلا ذاته، ولكنه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات. ثانيا: الأشاعرة: تصوروا الله على غرار الإنسان. - وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية .. من حيث لم يشعروا. - نفوا أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال ! - ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم.- لا يعود نفس العدم وجودا، ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا. - ما يقولون يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها في بعض. - القول بالصفات زائدة على الذات يقتضي تركيبا ومركبا. ثالثا : ما يعقله العقل الأول من ذاته هو الموجودات كلها. - من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. - الفلاسفة يضعون أن ما يعقله الأول من

ذاته هو الموجودات كلها. – في العالم كما في الحيوان قوة سارية في الكل سريانا واحدا. – والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة. ٢٩– التشكيك في إمكانية صدور الكثرة عن الواحد بكلام سفسطائي. ٣٠– وهذا كما قال: "تعمق ممن قاله في الهوس". ٣١– هذا غلط فيه ابن سينا على المشائين. ٣٢– وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة، فلا معنى لرده على أنه رأي لهم ٣٣– رأي سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين. ٣٤– هذيان في العلم الإلهي.٣٥–العجب كيف خفي هذا على الفارابي وابن سينا، لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس. ٣٦– الغزالي ظفر بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبا بجواب صحيح، فسر، وكثر المحالات عليهم. ٣٧–لم ينظر الغزالي إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة. ٣٨–الغزالي: غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل. ابن رشد: العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول. ٣٩–سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب، أعني: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات.

المسألة ٤ ٣٠٧–٣٢٤

في الإستدلال على وجود صانع العالم

١–لا تناقض، فالفاعل صنفان. ٢–كلام مقنع لكنه غير صحيح وفيه خلل ٣–ما حكاه عن الفلاسفة.. ليس هو قولهم. ٤– هذا لا يلزم الفلاسفة.. فليست آراؤهم ما حكيت. ٥– هذا برهان ابن سينا نقله عن المتكلمين..وليس برهان الفلاسفة. ٦–تخريج قول ابن سينا مخرج برهان. ٧– مصدر الخلل في برهان ابن سينا: قسمة غير حاصرة. ٨– خلط بين الفلاسفة الحكماء..والدهرية ٩– الأصول في كون العالم أزليا أو غير أزلي. ١٠– جواب غير صحيح.. ونقلة سفسطائية .

المسألة ٥ ٣٢٥–٣٤٣

في أن الله واحد... ونفي الكثرة في ذاته

١– وحدة واجب الوجود بين الغزالي و ابن سينا. ٢– تصحيح مسلك ابن سينا في التوحيد . ٣– الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، ولذلك لم يشعر الغزالي بالخلل في قول ابن سينا. ٤–إثبات الوحدة نفي للكثرة، وهي على خمسة أوجه. ٥– تصحيح القول في أنحاء الكثرة. ٦– الخطأ في مذهب ابن سينا: التدقيق في مفاهيم الوجود والصادق والماهية... ٧– مذهب الفلاسفة في الأوصاف التي تنسب للباري.

المسألة ٦ ٣٤٥-٣٨٤

الصفات: هل هي عين الذات أم غيرها؟

١- أما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا، فليس ممتنعا. ٢-إن كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها ٣- العلة القابلية والعلة الفاعلية. ٤- هذه المسألة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من طريقة ابن سينا. ٥- أما وضعهم أن الذات ليست متقومة بالصفات فليس بصحيح. ٦- فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته! ٧- أقاويل غير برهانية، وأكثرها سفسطائية. ٨- العلم بالذات والعلم بالغير يفهم منه معنيان. ٩- كلام الفلاسفة مبني على أصول لهم: العقل والمعقولات. ١٠- معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، والعقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات. ١١- شكوك ناتجة عن قياس العقل الإلهي على العقل الإنساني. ١٢ - المعلومات في العلم الأزلي غيرها في العلم الإنساني ١٣- الغزالي يشنع على الفلاسفة .. ويوافقهم في أكثر آرائهم. ١٤- كلام طويل غايته خطبي أو جدلي. ١٥- فضل القدماء كبير ... وعلى الغزالي كذلك. ١٦- الكلام مع الجمهور في هذه المسائل إفساد لعقيدتهم. ١٧- الفلاسفة: الأول ليس مركبا من صفة وموصوف. ١٨- فلنسم هذا الكتاب "التهافت بإطلاق" لا "تهافت الفلاسفة".

المسألة ٧ ٣٨٥-٤٠١

في الوحدانية...

١- قول فيه حق وفيه باطل... ٢- غلط ابن سينا أنه لم يميز بين "الصادق" و"الهوية". ٣- الفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم اشتراكا في الجنس. ٤- ادعاءات على الفلاسفة ليست صحيحة.٥- فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه. ٦- والاعتراض، وجوابه هو عن الاعتراض: كلام ساقط.٧- اسم "العقل" يقال على العقول المفارقة بتقديم وتأخير.

المسألة ٨ ٤٠٣-٤١٠

الوجود والماهية في الذات الإلهية

١- وجود الشيء متقدم على ماهيته. ٢- الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها، خروجها من القوة إلى الفعل، إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل. ٣- طريقة ابن

سينا فيها زيادة .. وهي خطأ. ٤- الحدوث الذي صرح به الشرع غير ما تقوله الأشعرية. ٥- فصل كله مغلط وسفسطائي.

المسألة ٩ ٤١١-٤١٩

التنـزيه والتجسيم...

١- وما أحرى من جوز مركبا قديما، كما تفعل الأشعرية، أن يجوز وجود جسم قديم. ٢- وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه، أو على ابن سينا، كلها أقاويل جدلية. ٣- لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم. ٤- خصائص القول البرهاني..والحكمة: النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. ٥- هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى، أو غلط. ٦- أرادوا أن ينزهوا الخالق فأبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته.

المسألة ١٠ ٤٢١-٤٢٧

الصانع.. أم الدهر؟

١-اعتراضات مكرورة... ٢- الأشاعرة جعلوا علة الوجود المحسوس موجودا غير محسوس، بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس. ٣- مسلك ابن سينا في واجب الوجود مسلك مختل. ٤- الفلسفة المشرقية السينوية .. والأجرام السماوية. ٥- تصحيح طريقة واجب الوجود.

المسألة ١١ ٤٢٩-٤٤٤

في العلم الإلهي: ١) العلم بالكليات

١- المتكلمون جعلوا الإله إنسانا أزليا. ٢- الصفات في الإله والصفات في الإنسان هي باشتراك الاسم فقط. ٣- هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا. ٤- وهذا كله عندي تعد على الشريعة. ٥- أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب... ٦- الخطوات البرهانية التي سلكها الفلاسفة إلى القول بالعقل المحض. ٧- نظام الطبيعة ونظام العقل متطابقان. ٨- ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في موضوع الإرادة ليس بصحيح. ٩- جواب ناقص: عارض فيه المعقول بالشنيع. ١٠- المقدمات المستعملة في

هذا الفصل جدلية، لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد. ١١–العلم الإلهي لا يصدق عليه ما يصدق على العلم البشري.

المسألة ١٢ ٤٤٥–٤٥٠

في العلم الإلهي: ٢) هل يعقل الأول ذاته؟

١– الغزالي: كل من لا يعرف نفسه فهو ميت، فكيف يكون الأول ميتا!؟ ٢– ابن رشد: ما نسبه الغزالي للفلاسفة قول باطل. ٣– هم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الإرادة. ٤– وهذا الكلام هو سفسطائي مغلط جدا.

المسألة ١٣ ٤٥١–٤٦١

في العلم الإلهي : ٣) العلم بالجزئيات

١– العلم بالجزئيات... والتغير في الذات. ٢– العلم بالكليات هو أيضا علم بالمختلف والمتعدد! ٣– الأصل في هذه الشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان.٤ –العلم الإلهي علة للمعلوم، والعلم الإنساني معلول له. ٥–لم لا يكون علمه بالحوادث علما حادثا..؟ ٦– ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا، والإنسان إلها كائنا فاسدا!

المسألة ١٤ ٤٦٣–٤٧١

مسألة طاعة السماء..!

١–السماء حيوان.! بأي معنى..؟ ٢– تلك طريقة ابن سينا.. وهي جدلية وليست برهانية. ٣–وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة الشرعية والعقلية وبالجملة العقل. ٤– الحركة ليس لها وجود إلا في العقل ..

المسألة ١٥ ٤٧٣–٤٨١

في الغرض المحرك للسماء...

١– وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى. ٢– ما تقصده السماء عند الفلاسفة، إنما هي الحركة نفسها بما هي حركة .٣– كلام لا يصدر إلا من جاهل أو من شرير.

٤- يظنون أنهم قد عجزوا الفلاسفة، والسبب جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب. ٥- الأسباب الجزئية لا يوقف عليها إلا بعد طول تجربة.

المسألة ١٦ ٤٨٣-٤٩٣

اللوح المحفوظ..ونفوس السماوات

١- الأجرام السماوية تتخيل! كلام لم يقله إلا ابن سينا. ٢- الأحلام والنبوة.. كلام لابن سينا واهي المقدمات. ٣- والذي يلزم عن أصول الفلاسفة أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا. ٤- كلام بعضه من جنس المسموع، وبعضه معاندة صحيحة. ٥- اعتراضات الغزالي كمن أخذ مقدمات هندسية: فضرب بعضها ببعض.

القسم الثاني: الطبيعيات

مقدمة ٤٩٥-٥٠١

١- ماهو علم وما ليس بعلم. ٢- مبادئ الشرائع ليست موضوع بحث نظري والمسلمات في الشرع كالمسلمات في العلوم.

المسألة ١٧ ٥٠٣-٥٢١

السببية... أم "العادة"؟!

١- الغزالي: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا. ٢- ابن رشد: فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل..! ٣- فما أدري ما يريدون باسم العادة: عادة الفاعل؟ عادة الموجودات؟ عادتنا في الحكم على الأشياء؟ ٤- لست أعلم أحدا من الفلاسفة قال هذا على الإطلاق. ٥- لا يجوز التكلم ولا الجدال في مبادئ الشرائع. ٦- ومن ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا..! ٧- تلك شناعات تلزم المتكلمين فعلا ... ٨- والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على "هذه الطبيعة". ٩- مبدأ التجويز وما يجر إليه من شناعات... ١٠- القول الكلي الذي يحل هذه الشكوك.

المسألة ١٨ — ٥٢٣–٥٤٧

روحانية النفس ومسألة الخلود

١– قوى النفس ... على مذهب ابن سينا. ٢– ابن سينا زاد قوة وهمية للحيوان.. ولا معنى لهذه الزيادة ! ٣– برهان الإدراك العقلي على روحانية النفس. ٤– مناقشة وتصحيح ... ٥– صياغة أخرى لنفس البرهان، والاعتراض لا جديد فيه. ٦– تكلف تقسيما آخر ولم يستوفه ، فبقيت المعاندة عليه. ٧– ليس للعقل عضو جسماني خاص ولا الجسم كله محل له، إذن: محله النفس وهي غير الجسم . ٨– هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء . ٩– مقارنة العقل بالإحساس مقارنة فاسدة: الإحساس مركب، هو مجموع فعل وانفعال، وأما العقل فبسيط. ١٠– ابن سينا: ليس الدماغ ولا القلب آلة للعقل، إذن: محله النفس ، وهي مستقلة عن البدن ! ١١– اعتراض بعضه غث ركيك وبعضه فيه نظر! ١٢– دليل قديم لا عناد له.. ١٣– أسباب كثيرة والأمر يتوقف على الأصل المنطلق منه. ١٤– دليل في غير محله ، واعتراض صحيح. ١٥– دليل قوي على استقلال العقل.. أما بالنسبة للنفس فالمسألة فيها نظر.

المسألة ١٩ — ٥٤٩–٥٥١

مسألة فناء النفوس البشرية

١– النفوس متعددة بتعدد الأجسام، وإذن فهي فاسدة بفسادها. ٢– الحرارة النفسانية.. أو القوة المصورة.. ٣– مسألة النفس من أعوص مسائل الفلسفة.

المسألة ٢٠ — ٥٥٣–٥٥٩

البعث: للنفوس ، أم لها وللأجساد...؟

١– هذا شيء ما وُجد لواحد ممن تقدم، فيه قولٌ! ٢– الشرائع ضرورية للفضائل العملية والنظرية. ٣– لا ينبغي التعرض لمبادئ الشرائع بقول مثبت أو مبطل.
٤– الأجسام التي ستبعث هي أمثال هذه الأجسام التي في هذه الدار، لا هي بعينها.
٥– هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة.

الملحق ٥٦١–٥٩١
فهارس ٥٩٣–٦٠٠

مدخل عام

الصراع المذهبي، وليس الدين،
وراء "تهافت الفلاسفة" للغزالي

لماذا كتب الغزالي "تهافت الفلاسفة" ؟

١- ضرورة التحرر من "الصواب الموروث"

هذا كتاب مشهور، اشتهر به مؤلفه واشتهر هو بمؤلفه، ولكن معظم الذين اشتهر عندهم هذا الكتاب وصاحبه لم تتجاوز معرفتهم بهما ما ذاع وشاع عنهما من آراء، جلها من ذلك النوع الذي يتلقاه الناس من مصادر يجهلونها أو يجهلون قيمتها ودوافعها وميولها، فتكتسب قوتها ومصداقيتها من كونها "موروث جماعي" يتلقاه الناس ويداولونه فيما بينهم بوصفه "الحقيقة"، التي لا تناقش. إنه:"الصواب الموروث".

من هنا كانت مشكلة الكاتب العربي الذي يسكنه هاجس "البيان والتبيين" و "الفهم والإفهام"، سواء تعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي أو بالفكر الحديث المعاصر. إنها، أولا وقبل كل شيء، مشكلة النقل والتبليغ:

كيف ننقل إلى القارئ العربي المعاصر فكرا "أجنبيا" عنه، له مرجعيات وفضاءات لا يرتبط بها ولا ينتمي إلى إشكاليتها، بلغة لا يشعر معها هذا القارئ بما شعر به ذلك الأعرابي الذي مر في البصرة يوما -زمن عصر التدوين- على جماعة من النحاة، يتناقشون في مسائل نحوية فأنصت إليهم؛ ولما لم يفهم من كلامهم شيئا صاح فيهم متعجبا: "تتكلمون في كلامنا بكلام ليس من كلامنا"!

ذلك ما عبر عنه بلغة "عالمة" -بعد ما لا يقل عن قرنين من عصر ذلك الأعرابي الذي استغرب لغة النحاة- أبو سعيد السيرافي النحوي المشهور، في مناظرته مع متى بن يونس رئيس مناطقة بغداد في عصره، حين صاح في وجهه هذا الأخير معترضا محتجا: إن النحو منطق العربية، أما منطق اليونان فهو نحو

لغتهم، وإقحامه في الثقافة العربية هو بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها"![1]

وأحسب أن معظم -حتى لا أقول جميع- الذين يتصفحون اليوم الكتاب الذي بين أيدينا، كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد، يشعرون بما شعر به ذلك الأعرابي: فالكلام الذي يتكلمه ابن رشد -أو غيره من الفلاسفة العرب القدامى- هو كلام عربي، على الأقل على مستوى الألفاظ والتراكيب؛ ولكن القارئ العربي المعاصر يشعر، ومع كثير من المعاناة، أن المعنى يستعصي عن التحصيل، تماما مثلما يستعصي على هذا القارئ نفسه، تحصيل معنى نص من النصوص الغربية المعاصرة، المترجمة إلى العربية. فإذا تعلق الأمر بنص في "اللسانيات"، مثلا، شعر بما شعر به ذلك الأعرابي! أما إذا كان النص في الفلسفة أو ما يشبهها فهو لا بد أن يحس برد فعل أشبه برد فعل السيرافي النحوي!

نحن لا نريد من هذه الملاحظات طرح المشكل بكافة أبعاده، العملية والنظرية، فهو مشكل عام يطرح مسألة عامة، هي مسألة "الثقافة" عندما ينظر إليها من منظور الخصوصية والكونية، و"المثاقفة" وتداخل الثقافات الخ، كل ما نريد إبرازه هنا هو أن قراءة نص، من نوع نصوص ابن رشد، يتطلب من القارئ استعدادا خاصا. فإذا كان القارئ من المختصين في الفكر الفلسفي العربي القديم -وكم عددهم في الثقافة العربية المعاصرة!- فاستعداده هو تخصصه. أما إذا كان من غير المختصين، وإلى هؤلاء ابتداء نتوجه بالخطاب، فإن المهمة تتحول حينئذ من "الاستعداد" إلى "الإعداد": تقريب القارئ غير المختص إلى ما يشبه بالنسبة إليه "كلاما في كلامنا ليس من كلامنا"، وجعله قادرا على اكتشاف نفسه أو بعض همومه بين ثناياه. ليس هذا وحسب، بل إننا نطمح إلى أكثر من ذلك: إلى إعداد القارئ "المختص" نوعا خاصا من الإعداد، وذلك بحمله على جعل ما تراكم عنده من "الأحكام المسبقة" و "الآراء الموروثة" موضع سؤال، أو على الأقل وضعها بين قوسين، كما فعل ديكارت عندما عقد العزم على "مسح الطاولة" والبحث عن بداية جديدة.

---

(١) انظر التفاصيل في كتابنا "تكوين العقل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت. طبعات متعددة. ص ٩٠، ٩١،٢٣٥، ٢٥٥، ٢٥٧، الخ.

كيف السبيل إلى هـــذا وذاك؟ بعبـــارة أخـــرى: كيـــف الســـبيل إلى كتابة"مدخل" لكتاب مشهور لمؤلف مشهور قامت شهرتهما مقام المعرفة بهمـــا! **الشهرة في مثل هذه الحال "عائق" معرفـــي.** الناس يتصورون المشـــهور، بـــل ويتحدثون عنه، لا كما هو في نفسه، بل كما تنتجه الشهرة، ويعيد إنتاجه مـــا كان يسميه القدماء بـــ "الجهل المركب".

وابن رشد يعاني فعلا –لا في نفسه بل في الذين يتحدثون عنه– من هـــذا النوع من "الجهل المركب": من "المعرفة" الجاهلة التي تجهل أنها جاهلة. يعاني منها اليوم كموضوع لمعرفة الغير به، بنفس القدر الذي عانى منها كذات عارفة كـــان عليها أن تواجه جهل "العارفين". وصيحاته في الكتاب الذي بين أيدينا، وفي كتبه الأخرى، ضد جهل "العارفين" بالموضوع الذي يدعون المعرفة به، تعبـــر فعـــلا وبمرارة وألم، كما سيلاحظ القارئ معنا في هذا الكتاب، عن معاناة العالم الـــذي يواجه "الجهل المركب". لنقل بلغة عصرنا: العالم الذي يواجه الإيديولوجيا، الـــتي تقدم نفسها على أنها هي العلم، لا بل "العلم الحق الخالد".

***

٢– ردود ملأت التاريخ دون أن يكون لها تاريخ!

كان من الممكن أن نسلك في هذا المدخل المسلك نفسه الذي ســـلكناه في الكتابين السابقين الذين صدرا في إطار هذا المشروع، كتاب "**فصل المقال**" الذي جعلنا المدخل إليه بعنوان "تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام"، حـــتى زمن ابن رشد، قاصدين إعطاء القارئ نظرة عامة عن تطور القضية المركزية الـــتي يعالجها ذلك الكتاب، قضية العلاقة بين الدين والفلســـفة في الثقافـــة العربيـــة الإسلامية؛ وكتاب: "**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**" الذي جعلنـــا المدخل إليه بعنوان: "كتاب في نقد علم الكلام دفاعا عن العلم وحريـــة الإرادة"، وذلك في الحقيقة هو القضية المركزية في ذلك الكتاب، فجاء هذا المدخل عبـــارة عن عرض "جينيالوجي"، تاريخي تكويني، لتطور علم الكلام وقضاياه إلى زمـــن ابن رشد.

كان يمكن أن نسلك هنا مع "تهافت التهافت" المسلك نفسه، فنعمد مثـــلا إلى التأريخ للردود على الفلسفة والفلاسفة في الثقافة العربية الإسلامية إلى زمـــن

الغزالي. إننا لو فعلنا ذلك لوجدنا أنفسنا نكرر بصورة أو بأخرى بعض ما قلناه في مدخل الكتابين السابقين، سواء بخصوص تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة أو تطور علم الكلام في الثقافة العربية الإسلامية إلى زمن ابن رشد، هذا فضلا عن أن مثل هذا المسلك لن يفيد كثيرا في هذا المقام. ذلك أن الردود على الفلاسفة، التي كتبها بعض المعتزلة وبعض الأشعرية قبل الغزالي، ومعظمها على "أرسطو" -ولم يبق منها سوى الإشارة إليها في كتب الفهارس والتراجم- لم تكن صادرة عن اطلاع كاف على آراء الفلاسفة. يتجلى ذلك واضحا من الفصل الصغير الذي خصصه الجويني، أستاذ الغزالي، للرد على الفلاسفة في كتابه "الإرشاد"[٢]، وهو فصل فقير ينم عن عدم استيعاب كاف لآراء الفلاسفة. أما رد الغزالي فهو يختلف، هو شيء جديد تماما: **إن رد الغزالي على "الفلاسفة" ورد ابن رشد عليه هما من تلك الظواهر التي تملأ التاريخ دون أن يكون لها تاريخ!** وفي مثل هذه الأحوال فـ الـ"ما بعد" هو الذي يفسر الـ "ما قبل". إن كتاب الغزالي يفسره ما بعده، وليس ما قبله. وبالتالي فأسئلتنا ستتجه إلى "المستقبل" الذي تلا لحظة الغزالي، وليس إلى "الماضي" الذي سبقه.

لنبدأ بالسؤال الأول: ما هذا الذي ملأ به الغزالي التاريخ، تاريخ الردود على الفلاسفة؟

٣- "الضربة القاضية" الكاذبة!

فعلا، لقد شاع وذاع أن الغزالي وجه بكتابه "تهافت الفلاسفة" ضربة قاضية إلى الفلسفة لم تقم لها بعده قائمة. وهذا من "الحقائق" الموروثة التي ملأت "التاريخ" العربي الذي نسجه "الجهل المركب". سيكون علينا، إذن، البدء في هذا المدخل بكشف الغطاء عن كذب هذا "الصواب الموروث"!

لن نكرر هنا الحجة نفسها التي واجه بها كثير من المستشرقين هذا الادعاء الكاذب، حجة ازدهار الفلسفة في المغرب والأندلس، مباشرة بعد الغزالي، مع كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد؛ هذا شيء معروف. والكتاب الذي بين أيدينا يقدم ألف دليل على أن الفلسفة في الثقافة العربية عرفت قفزة نوعية،

---

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بـ "إمام الحرمين". كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" .تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة. ١٩٥٠. ص ٢٣٥.

تجاوزت، بل "قطعت"، بوعي وإصرار، مع فلسفة ابن سينا و"كلام" الغزالي[٣]. لن نكرر هذه الحجة التي تعاني مع ذلك من ثغرة، أو نقطة ضعف، تتمثل في كونها إذ تبرز ازدهار الفلسفة في المغرب والأندلس بعد الغزالي تسكت عن "المشرق"، وكأن موطن صاحب "تهافت الفلاسفة" عانى فعلا من "الضربة القاضية". إننا سنبرهن على أن الواقع كان بالعكس تماما! وسيكون في ذلك ما يساعدنا على فهم أفضل وأوفى للحوار الذي يدور في الكتاب الذي بين أيدينا، ولمكانته في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

ذلك أن "الفلسفة" التي عارضها الغزالي، وبالتحديد فلسفة ابن سينا، التي عمل هو نفسه على نشرها من خلال معارضته لها، قد بقيت حية بعده تُوَظَّف التوظيف نفسه الذي مارسه فيها وعليها صاحبها، الشيخ الرئيس. وعلى العكس تماما مما هو شائع، فلم يكن لكتاب "تهافت الفلاسفة" ذلك الأثر الذي يعزى له، فلم تتردد له أية أصداء تستحق الذكر، ما عدا إدراجه في قائمة كتب الغزالي من طرف بعض مؤرخي الطبقات الذين أرخوا للغزالي كواحد من كبار فقهاء الشافعية. أما المفكرون الأشاعرة الذين خلفوا الغزالي على ساحة علم الكلام والفلسفة فقد تجاهلوه تماما: لقد تم تجاهل ردود الغزالي على ابن سينا وكتبت ردود أخرى بديلة، بعيدا عن الجدل والسفسطة التي اتسم بها كتاب الغزالي؛ وأكثر من ذلك تجاهلت هذه الردود البديلة تكفير الغزالي للفلاسفة تجاهلا تاما!

ومن المفارقات اللافتة للانتباه أن البديل الذي دافع عنه الغزالي، وباسمه كفر "الفلاسفة"، وهو "علم الكلام" الذي كان في عصره يحيل إلى المذهب الأشعري، قد لبس هو نفسه "الفلسفة" ولبسته، مباشرة بعد الغزالي ببضعة عقود من السنين، لا غير، واستمر ذلك لقرون طويلة. وكما لاحظ ابن خلدون فقد "توغل المتأخرون (من متكلمي الأشاعرة) في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما". لقد أدلى ابن خلدون بهذه الشهادة بعد وفاة الغزالي بنحو ثلاثة قرون![٤] وهي تصدق على ما بعده، وعلى مدى أزيد من ثلاثة قرون أخرى، كما سنرى.

---

(٣) راجع في هذا الموضوع دراستنا عن "ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس"، و"المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس"، ضمن كتابنا "نحن والتراث". طبعات متعددة.

(٤) ابن خلدون " المقدمة". طبعة علي عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي . ج٣. القاهرة. ١٩٦٠. ص ١٠٤٨. هذا وقد عاش ابن خلدون ما بين ٧٣٢هـ و٨٠٨ هـ بينما توفي الغزالي سنة ٥٠٥ هـ.

٤- الغزالي "بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع"!

ولكن ما الذي حدث بالضبط خلال هذه القرون الثلاثة؟

علينا أن ننبه أولا إلى أن ابن خلدون أدلى بهذه الشهادة في خاتمة عرضه لتطور "علم الكلام"، الذي قال عنه إنه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"[٥].(يعني مذهب الأشعرية، وكان معتنقا له). كان ابن خلدون يفكر، إذن، في المذهب الأشعري وحده. وإذا كان المذهب المعتزلي قد حافظ على "أصالته" وعدائه للفلسفة فلم يندمج فيها و لم تندمج فيه —وقد توقف عند النقطة التي تركه فيها كبار شيوخه الذين عاشوا قبل ابن سينا وآخرهم القاضي عبد الجبار، المتوفي سنة ٤١٥ هـ، عندما كان ابن سينا ما يزال في مرحلة الدراسة والتأليف- فإن المذهب الشيعي قد لبس هو الآخر الفلسفة السينوية ولبسته. وقد تم لهما ذلك بحرية أكبر وبصورة أعمق. كيف لا والشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا كان شيعيا إماميا متفتحا على المذهب الإسماعيلي الذي اعتنقه أهله وذووه.

لم تَمُتْ الفلسفة التي عارضها الغزالي وكفر أهلها، بل عاشت بعده في المذهب الأشعري نفسه، كما في المذهب الشيعي: عاشت كما أرادها صاحبها، ابن سينا، أن تكون: بديلا عن علم الكلام. وبعبارة أخرى تحولت إلى فلسفة كلامية معلنة، إلى إيديولوجيا.

لنوضح هذه الدعوى ببضع أمثلة:

١) لنبدأ بالغزالي نفسه. في الكتاب الذي بين أيدينا، "تهافت التهافت"، يرد ابن رشد على الغزالي الذي خصص كتابه "تهافت الفلاسفة" للرد على ابن سينا أساسا. هذا شيء معروف ومتداول. ولكن السؤال الذي نريد أن نشرك القارئ معنا فيه هو التالي: لماذا توجه الغزالي بالخطاب والنقد والتجريح إلى ابن سينا بالذات (وإلى الفارابي بالعرض، كما يقول القدماء)؟ لماذا سكت سكوتا تاما ومطلقا عن الكندي، مع أنه كان فيلسوفا، وأقرب إلى المعتزلة خصوم الغزالي؟ ولماذا سكت عن فلاسفة آخرين مثل الرازي الطبيب الذي كان أبعد،

---

(٥) نفس المرجع. ص ١٠٣٥.

من ابن سينا والفارابي، عن المنظور التوحيدي، السني والمعتزلي والأشعري والشيعي ؟

لن نجيب هنا عن هذا السؤال، فسيأتي الجواب عنه بعد حين. يكفينا الآن أن نسجل أن هذا السؤال الإجرائي يضعنا أمام حقيقة تفرض نفسها، وهي أن **رد الغزالي على ابن سينا لم يكن بريئا!** وإلا فلماذا تجند له وسكت عن الآخرين؟ لقد كان ردا إيديولوجيا، كما نقول اليوم. والرد الإيديولوجي خطاب لا ينطق باسم الشخص المنتج له وحده، بل ينطق باسم الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الشخص ويتحدث باسمها ولفائدتها، ضد جماعة أو جماعات أخرى. وهذا الطابع الإيديولوجي في الرد على ابن سينا يتكرر -ويا للصدف!- بصورة لافتة للنظر، كما يتكرر الرد المضاد المنافح عن ابن سينا، وذلك عبر أجيال ثلاثة متتابعة تلت الغزالي مباشرة، كما سنرى بعد قليل.

ما يهمنا الآن هو الوجه الآخر لهذا الرد الإيديولوجي. نقصد بذلك تبنِّيه بل امتصاصه لفكر الخصم، جزئيا أو كليا. كتب الغزالي عرضا مبسطا وواضحا لفلسفة ابن سينا في كتابه "مقاصد الفلاسفة" تمهيدا، كما قال، لنقدها وبيان تناقضها. ومن هذا الكتاب، الذي كتب بروح حيادية وموضوعية لافتة للنظر، يتجلى مدى امتصاص الغزالي وهضمه للفلسفة السينوية، وذلك إلى درجة يصعب معها تصور الغزالي يفكر خارج السينوية.

ذلك ما لمسه ابن العربي المتكلم الأشعري الأندلسي، الذي التقى بالغزالي وسمع منه، والذي قال فيه قولته المشهورة: "شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع". وقد صاغ ابن تيمية الفكرة نفسها بعبارة أخرى فقال: "شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما استطاع".

فعلا، بقي الغزالي مشدودا إلى الفلسفة وعلومها ينشرها بصورة أو بأخرى. لقد دعا بإلحاح إلى تبني المنطق الأرسطي بدلا من منهج المتكلمين، فألف فيه عدة كتب تحمل أسماء مختلفة وصرح، موجها الكلام إلى الأصوليين والفقهاء، بأن من لا يتقن المنطق (الأرسطي) لا يوثق بعلمه. أما ما دعاه ابن سينا بـ "الحكمة المشرقية"، والتي وعد بتأليف كتاب فيها بنفس العنوان و لم يتممه، فقد تبنى الغزالي منطلقاتها وعبر عن آفاقها، بدرجات متفاوتة، في كتبه المعروفة

بنـــزعتها الصوفية الهرمسية: ابتداء من كتابه "إحياء علوم الدين" الـــذي أراد أن يجعل منه "فقه الروح" في مقابل "فقه الرسوم" و"الشكليات" فقه الفقـــــهاء، إلى كتابه "مشكاة الأنوار" الذي تبنى فيه بوضوح الرؤية الفلسفية الهرمسية للكــــون وهي الرؤية التي تجد صيغتها "العالمة" في فلسفة أفلاطـــون وأرســـطو. وهكـــذا فالغزالي الذي اشتهر بـــ "الرد" على الفلاسفة، وعلى ابن سينا بالذات، كــــان سينويا في كل ما كان يعرفه في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وفي كل ما ألف في هذه العلوم. لقد بقيت الفلسفة، وفلسفة ابن سينا بالذات، حية في قلب الغـــزالي نفسه. ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده.

٥- الشهرستاني يقدم البديل "الموضوعي" في الرد على ابن سينا

٢) كان ذلك عن الغزالي نفسه. أما الشهرستاني، أكثر المؤلفين الأشـــاعرة التزاما للحياد والموضوعية في عرض آراء الخصوم، والذي خلـــف الغـــزالي في التدريس في نظامية بغداد، قبل وفاة هذا الأخير بسنة واحدة لا أكثر، فقد عـرض الفلسفة الكلامية السينوية أربع مرات، على الأقل:

- المرة الأولى في كتابه "الملل والنحل" في الباب الـــذي خصصـــه لآراء الفلاسفة حيث عرض "رأي أرسطوطاليس" الذي استخرجه -كما يقول- "مـــن مواضع مختلفة وأكثرها من شرح ثامسطيوس وكلام الشيخ أبي علي ابن ســــينا الذي يتعصب له وينصر مذهبه ولا يقول من القدماء إلا به"![٦]

- والمرة الثانية في الكتاب نفسه في الباب الذي جعل عنوانه: "المتـــأخرون من فلاسفة الإسلام"، حيث اكتفى بذكر أسماء الذين سبقوا ابن ســـينا لينتقـــل مباشرة إلى من وصفه بأنه: "علامة القوم أبو علي بن عبد الله بن سينا"، الـــذي "كانت طريقته أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص"، ولذلك اختار نقـــل طريقته من كتبه، معرضا "عن نقل طرق الباقين وكل الصيد في جوف الفرا".[٧]

- أما المرة الثالثة فعندما تصدى لـــ"مصارعة الفلاسفة" في كتـــاب لـــه يحمل نفس الاسم والذي اقتصر فيه على منازلة ابن سينا لكونه كما قـــال:

---

(٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل. تحقيق عبد العزيـز محمـد الوكيـل. جـزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي. القاهرة.١٩٦٨. ج٢. ص ١٧٨-١٩٤.
(٧) المرجع نفسه. ج٣. ص ١-٧٥.

"المبرز في علوم الحكمة وعلامة الدهر في الفلسفة". وقد سلك الشهرستاني في هذه المصارعة مسلكا خاصا: يورد أطروحات لابن سينا بنصها تقريبا ثم يشرع في بيان ما فيها من تناقض، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة البراهين التي تؤسسها، لدحضها وإبطالها. كل ذلك بأسلوب هادئ لا عنف فيه ولا تشنج. واللافت للنظر أن الشهرستاني لا ينازل ابن سينا من موقعه كمتكلم أشعري، ولا يتعرض لمدى موافقة أو معارضة آرائه للعقيدة الإسلامية، بل يناقشه مناقشة فيلسوف لفيلسوف، متجاهلا تمام التجاهل الغزالي وكتابه "تهافت الفلاسفة". بل يمكن القول إن كتاب الشهرستاني هذا، هو نوع من البديل "الموضوعي" في الرد على ابن سينا، أراد به مؤلفه نقض كتاب الغزالي موضوعا وشكلا. وهذا ما يشير إليه، ولو من طرف خفي، عندما كتب يقول في مقدمة الكتاب: "أردت أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأنازله منازلة الرجال". "وشرطت على نفسي أن لا أفاوضه (=ابن سينا) بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلما جدليا أو معاندا سوفسطائيا"[^٨]. وهذه إشارة واضحة إلى رفض الطريقة التي سلكها الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، والتي لجأ فيها، بقصد وإصرار، إلى توظيف جميع أساليب الجدل والسفسطة.

- أما في المرة الرابعة فقد عمد إلى الجمع بين آراء ابن سينا وآراء المتكلمين في كتابه " **نهاية الإقدام في علم الكلام**"، حيث يورد، بأسلوب يتسم بالهدوء والموضوعية، رأي كل فريق في المسألة الكلامية الواحدة مع ترجيح رأي الأشاعرة.[^٩] وهكذا يكون الشهرستاني، الذي كان يلقب بـ "الإمام الأفضل"، قد فرش بالورود الطريق التي سيسلكها فخر الدين الرازي.

٦- مع الفخر الرازي تحول علم الكلام إلى فلسفة متنكرة!

٣) بالفعل كان الإمام ابن الخطيب، فخر الدين الرازي شيخ الأشعرية في عصره وفيلسوفهم دون منازع، أكثر سينوية من الشهرستاني -وكان قد ولد قبل وفاة هذا الأخير بأربع سنوات لا غير- ليس فقط لكونه لم يكتب ردا على

(٨) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . مصارعة الفلاسفة. تحقيق سهير محمد مختار. مطبعة الجبلاوي. القاهرة. ١٩٧٦. ص ١٦.

(٩) الشهرستاني. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق الفريد غيوم. طبعة على الأوفست. مكتبة المثنى. بغداد.د.ت.

الفلاسفة[١٠]، إذ اكتفى بكتابة "شرح" نقدي لكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبيهات"، وهو الكتاب الذي يعتبر أهم كتب ابن سينا وأكثرها تعبيرا عن اتجاه فكره، بل أيضا لكونه بدأ من حيث انتهى صاحب "نهاية الإقدام"، أعني من عرض آراء الفلاسفة والمتكلمين والمقارنة بينها. والحق أن الرازي -الذي كان معاصرا لابن رشد- يسجل نقطة تحول في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة، النقطة التي اندمج فيها الاثنان أحدهما في الآخر حتى "التبس على من جاء بعده، وسار على نهجه، شأن الموضوع في العلمين" -كما يقول ابن خلدون- وذلك في كتابه الأشهر: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، وهو الكتاب الذي أعاد فيه صياغة المذهب الأشعري موظفا المفاهيم الفلسفية السينوية، محاولا امتصاصها وإعطاءها توجيها آخر.[١١]

على أن الاتجاه الفلسفي لدى الرازي إنما يتجلى بوضوح أكبر في كتابه "المباحث المشرقية في الطبيعيات والإلهيات"، الذي قلنا عنه في مكان آخر[١٢]، إنه يستعيد مشروع ابن سينا لتأسيس فلسفة مشرقية، ولكن داخل المذهب الأشعري لا خارجه!

يتعلق الأمر إذن، مع الإمام ابن الخطيب، بالانتقال بالفلسفة الكلامية السينوية من فلسفة تطمح إلى احتواء علم الكلام، إلى فلسفة تفتح صدرها لعلم الكلام ليطرح فيها إشكاليته، ليدخلها من أجل أن يحتويها فتحتويه في نهاية المطاف.[١٣] ذلك ما نلمسه في مؤلفات الذين خلفوا الرازي أمثال البيضاوي (توفي ٦٨٥هـ) في كتابه "طوالع الأنوار"، والإيجي (٦٨٠-٧٥٦ هـ) في كتابه "المواقف في علم الكلام" وشرح الجرجاني(٧٤٠-٨١٦هـ) له، إضافة إلى حواشي السيلوكي والشلبي عليه مما ضخم حجمه إلى أزيد من ألفي صفحة، فصار موسوعة في علم الكلام والفلسفة، وبقي المرجع الأساس في الدراسات الكلامية الفلسفية في الجامعات الإسلامية كالأزهر والقرويين والزيتونة إلى مستهل هذا القرن.

---

(١٠) ينسب إليه كتاب بالفارسية بعنوان مختلف عليه، فابن أبي أصيبعة يذكره باسم "تعجيز الفلاسفة" بينما يذكره القفطي باسم "تهجين تعجيز الفلاسفة". ولربما كان هذا الأخير أقرب إلى موقف الرازي من الفلسفة والفلاسفة.

(١١) أنظر عرضا مفصلا لمحاولة الرازي هذه في كتابنا "بنية العقل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.عدة طبعات. ص ٤٩٧ وما بعدها.

(١٢) المرجع نفسه.

(١٣) م.ع. الجابري "بنية العقل العربي". نفس المعطيات السابقة. ص ٤٩٩.

في جميع هذه المؤلفات، التي تشكل بمضموها ومنهجها ما أطلق ابن خلدون عليه اسم "طريقة المتأخرين"، تبدو كفة الفلسفة أرجح كثيرا مما كانت عليه عند مؤسس هذه الطريقة: الفخر الرازي. والحق "أن الفلسفة في هذه المؤلفات أخذت تتزيا بعلم الكلام، وتحول علم الكلام أحيانا إلى فلسفة متنكرة. وما أكثر العلماء الذين التزموا هذا الاتجاه بعد ذلك فقاموا، كلما سنحت سانحة، يتبعون الشيعي نصير الدين الطوسي فيدافعون عن ابن سينا ردا على الغزالي أو الشهرستاني أو التفتازاني"، وذلك إلى درجة أن مؤلفاهم غدت "أحرى أن تصنف في تاريخ الفلسفة من أن يبحث عنها في تاريخ علم الكلام".(١٤)

٧- الطوسي والدفاع عن ابن سينا.."على مذهب الإمامية"

٤) كان ذلك ما فعله، في مذهب كلامي، "آخر" للمذهب الأشعري، نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ) الذي كان بالنسبة للفكر الشيعي كالرازي في الفكر الأشعري: كل منهما وظف الفلسفة السينوية في تأسيس المذهب الذي ينتمي إليه، مع هذا الفارق، وهو أن الطوسي كان شيعيا كابن سينا على مذهب الإمامية، إضافة إلى أن كلا منهما كان على صلة مباشرة بالإسماعيلية. وكما تخرج على يد الرازي كثير من كبار الأشاعرة الذين نشروا المذهب وذادوا عنه، كذلك كان الشأن بالنسبة للطوسي الذي تتلمذ عليه كثير من كبار علماء الشيعة الإمامية وفلاسفتها، مثل قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (٦٣٣-٧١٠) والحسين بن يوسف بن مطهر الحلي(٦٤٨-٧٢٧) الذي قال عنه: "كان هذا الشيخ (=الطوسي) أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والشرعية على مذهب الإمامية".(١٥) ويتميز الطوسي بكونه مارس العلم أيضا فألف في الهندسة والحساب والجبر وعلوم الفلك والطب والطبيعيات، وله في كثير من هذه العلوم اجتهادات وآراء متقدمة.(١٦)

---

(١٤) لويس غاردي وج. قنواتي. "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية" . ج١. نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٦٧. ص ١٣٥.

(١٥) محمد جواد الحسيني الجلالي في مقدمته للطبعة التي حققها لكتاب "تجريد الاعتقاد" لنصير الدين الطوسي. مركز النسر-مكتب الإعلام الإسلامي. طهران. ١٤٠٧هـ .

(١٦) انظر قائمة مؤلفاته في المرجع نفسه.

جاء نصير الدين الطوسي، المولود قبل وفاة الرازي بأقل من عشر سنوات، ليدافع عن الشيخ الرئيس ابن سينا، ضدا على ناقديه ومصارعيه من الأشاعرة. إن التمذهب، أو لنقل الإيديولوجيا، لا تقبل الاختلاف حتى ولو في إطار أصل واحد. كتب الطوسي إذن ردا على الشهرستاني بعنوان "مصارع المصارع"، قال في مقدمته: "فرأيت أن أكشف عن تمويهاته وأميز بين تخليطاته".[١٧] ومع أنه يضيف قائلا: "غير ناصر لابن سينا في مذاهبه"، فإنه نصر ابن سينا وانتصر له في كتبه الأخرى، منها شرحه لكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" الذي عارض به شرح الرازي، متهما هذا الأخير بكونه: "بالغ في الرد على صاحبه (=ابن سينا) أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزده إلا قدحا، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا"[١٨].

ليس هذا وحسب، بل إن الطوسي لم يكتف بـ "إنصاف" ابن سينا بكتابة "شرح" مضاد، بل عمد كذلك إلى كتابة "محصل" مضاد لـ "محصل" الرازي! كتب الطوسي تلخيصا نقديا لهذا الأخير صدره بمقدمة قال فيها: "وفي هذا الزمان، لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق (...) ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقة عين ولا أثر، سوى كتاب "المحصل" (=للرازي) الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه (...)، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه".[١٩]

هل نواصل الكلام عن مدرسة الطوسي التي امتدت حتى النهضة الصفوية، مع مدرسة أصفهان التي أسسها المير داماد والملا صدرا الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي؟[٢٠] لنقف عند الطوسي، فعنده تبدأ

---

(١٧) ذكره في المرجع أعلاه ص٣٦، نقلا عن مخطوطة الكتاب.

(١٨) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات . مع شرح الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف . القاهرة. ١٩٦٠. مقدمة الطوسي. ص ١٦٢.

(١٩) فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. وبذيله "تلخيص المحصل" للعلامة نصير الدين الطوسي. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. دار الكتاب العربي .بيروت. ١٩٨٤. مقدمة الطوسي. ص٢٤.

(٢٠) انظر :هنري كوبان. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمه : نصير مروة وحسن قبيسي . منشورات عويدات. ١٩٦٦. ص ٧٦ وما بعدها.

في الفكر الشيعي مرحلة أخرى، تاريخ آخر. وبما أن التواريخ يستدعي بعضها بعضا فلنشر إلى هذه المصادفة العجيبة! كان ابن رشد معاصرا للرازي وقد أشرنا إلى ذلك قبل، فلنشر الآن إلى أنه توفي قبل مولد الطوسي بسنتين فقط.

٨- جمع بينهم المكان...والعيش في كنف أمير الزمان!

ما الذي يجمع، وما الذي يفرق، بين هؤلاء الذي احتلوا حيزا هاما على مسرح الثقافة العربية في القرنين الخامس والسادس للهجرة: ابن سينا (٣٧-٤٢٨) الغزالي (٤٥٠-٥٠٥) الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨) الفخر الرازي (٥٤٤- ٦٠٦) ثم الطوسي في القرن السابع (٥٩٧- ٦٧٢) ؟

- يجمع بينهم المكان أولا، فهم جميعا من "المشرق"، لا بلغة اليوم بل بلغة عصرهم، أعني :خراسان وما إليها. ابن سينا ولد في قرية أفشنة من أعمال بخارى. الغزالي ولد بمدينة طوس. الشهرستاني من بلدة شهرستان. الرازي من مدينة الري، الطوسي من طوس !

- ويجمع بينهم أنهم جميعا كتبوا ما كتبوا بطلب، أو على الأقل في كنف، أمير من أمراء الزمان في عصرهم. ابن سينا كتب في كنف أمراء البويهيين الذي عمل وزيرا لهم، والغزالي كتب في كنف وزراء السلجوقين، الخصوم السياسيين والإيديولوجيين للبويهيين. أما الشهرستاني فهو يخبرنا أنه ألف كتابه "مصارعة الفلاسفة" بطلب "السيد الأجل العالم مجد الدين عمدة الإسلام ملك أمر السادة" الخ...نقيب ترمذ.. أما الرازي فقد "نال إكراما عظيما من الدولة" مثله في ذلك مثل الغزالي الذي يجمعه به شيء آخر هو: اعتراف كل منهما في آخر عمره بكونه وظف العلم في شبابه وكهولته لطلب شيء لآخر غير الحقيقة، كما سنرى بعد.

٩- ابن سينا: التعالي والهاجس الإيديولوجي والازدواجية

نشأ ابن سينا ودرس في طفولته وشبابه في فضاء ما كان يمثل في ذلك الوقت أكثر أنواع الإيديولوجيات إغراقا في الإيديولوجيا، أعني بذلك الفكر الإسماعيلي، وهذا بشهادته هو نفسه. وإذا كان يؤكد أن نفسه كانت تنفر من الانتماء التنظيمي إلى الإسماعيلية رغم إلحاح أبيه وأهله الذي كانوا من دعاتها،

فإن الطابع "الإيديولوجي" بقي غالبا على سلوكه العملي والفكري. لقد عمل ابن سينا وزيرا تارة ومستشارا تارة أخرى للأمراء البويهيين في إيران، ونال في بلاطهم منزلة مرموقة، وقد دفع به طموحه السياسي وانخراطه بصورة أو أخرى في صراعات الأمراء إلى التعرض للسجن والنفي ومصادرة المال والمتاع...غير أن ذلك لم يصرفه لحظة عن الدراسة والتأليف.

وما يهمنا إبرازه في هذا المجال هو انعكاس سلوكه السياسي، الذي كان مطبوعا بكثير من الانتهازية، على سلوكه الفكري: فقد مارس السياسة في "العلم" بصورة واعية وعلنية. كان كثير الإدعاء في هذا المجال؛ فهو يقول في سيرته التي أملاها على تلميذه وملازمه أبي عبيد الجوزجاني: " وكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضى مني العجب". ويقول عن أستاذه في المنطق أبي عبد الله الناتلي : "وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر". ثم يحدثنا بعد ذلك كيف أنه قرأ بمفرده جميع العلوم، وأنه أتيحت له فرصة دخول مكتبة السامانيين، فوجدها دارا ذات بيوت كثيرة، في كل بيت منها صناديق كتب منضدة في علم من العلوم، وأنه طلب من فهرست كتب الأوائل ما احتاج إليه منها، وأنه رأى من الكتب "ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط" وما رآه قبل ولا بعد، وأنه قرأ تلك الكتب وظفر بفوائدها الخ... كل ذلك وهو في حدود السابعة عشرة من عمره! فلما بلغ الثامنة عشرة شرع في التأليف، تارة بطلب من جار له وتارة بطلب من أمير...ويواصل راوي سيرته الكلام عن الشيخ الرئيس على نفس النغمة فيذكر قصصا تبرز عبقريته في التأليف وامتلاكه لناصية العلوم الخ...!

وما يهمنا هنا بصدد عمله في التأليف ما يرويه الجوزجاني من أنه طلب منه شرح كتب أرسطوطاليس: "فذكر أنه لا فراغ له في ذلك الوقت، ولكن قال: إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا الاشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك"، فألف كتابه الشهير "الشفاء"[(٢١)] ثم لخصه فيما بعد في كتابه "النجاة".

---

(٢١) سيرة ابن سينا. قدم لها وحققها : فريد جحا ومحمود فاخوري، مع ترجمة إلى الفرنسية بقلم حكمت حمصي... حلب ١٩٨١. هذا وتوجد سيرة ابن سينا هذه في كل من "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطي، و"تارخ حكماء الإسلام للبيهقي" و"عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي أصيبعة.

وفي مقدمة كتاب "الشفاء" يصرح بوضوح أن الفلسفة عنده فلسفتان: فلسفة يعبر فيها عن رأيه "الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره"، وقد أودعها كتابه "الفلسفة المشرقية"، وفلسفة يراعي فيها "الشركاء من المشائين" ويسير على دربهم مع تلويحات إلى الفلسفة الأخرى، وهذا ما جمعه في كتابه "الشفاء". أما كتابه الأول فلم يصلنا منه سوى قطعة نشرت باسم "منطق المشرقيين" -ولعله لم يتممه- كشف في مقدمته عن موقف يتسم بالإدعاء والتعالي الذي طبع سلوكه كما شرحنا. وأيضا، وهذا ما يهمنا هنا، أبان فيها عن الطابع الإيديولوجي الذي يطغى على مخالفته لمن يدعوهم بـ "المشائين".

إن الاختلاف عنصر مؤسس لكل فكر فلسفي، فلا يكون الفيلسوف فيلسوفا إذا لم يكن ذا رأي خاص به يختلف قليلا أو كثيرا عن آراء غيره من الفلاسفة. ولكن عندما ينظر إلى رأي الآخرين أو إلى اتجاههم على أنه الخطأ بعينه، فإننا سنكون حينئذ لا إزاء فلسفة، بل أمام رأي "الفرقة الناجية" التي تعتبر آراء الآخرين ضلالا، أو بتعبيرنا المعاصر "إيديولوجيا": باعتبار أن الإيديولوجيا بهذا المعنى هي "الرأي الذي يقول به خصمي".

يؤكد ابن سينا، مرة أخرى، في كتابه "منطق المشرقيين": أنه بصدد تأليف كتاب في الفلسفة الحق التي يعتقدها ويخترعها، ويقول: "وما جمعنا هذا الكتاب إلا لأنفسنا، أعني للذين يقومون منا مقام أنفسنا. وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب "الشفاء" ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه".(٢٢)

١٠- الغزالي: "لم تكن نيتي خالصة لوجه الله بل باعثها طلب الجاه"

هذا الطابع الإيديولوجي وهذه الازدواجية الصريحة نجدهما، أيضا عند الغزالي الذي كفر ابن سينا ومن ذهب مذهبه في ثلاث مسائل، وبدعهم في سبع عشرة مسألة، تشكل في مجموعها مضمون ما أعطاه ابن سينا في كتابه "الشفاء"، قسم الإلهيات، لمن سماهم بـ "العاميين من المتفلسفة". لقد ذهب

(٢٢) انظر تفاصيل أوفى حول هذا الموضوع في الدراسة التي أنجزناها عن "ابن سينا وفلسفته المشرقية، حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية بالمشرق"، والمنشورة ضمن كتابنا: "نحن والتراث".

الغزالي إلى أبعد من ابن سينا في هذا المجال، فصرح في خاتمة كتابه "ميزان العمل"، أن "المذهب" الذي يعتنقه المرء، ويعني نفسه بالدرجة الأولى، "اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرى ما يُسَار به في التعليمات والإرشادات، والثالثة ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات". ويضيف قائلا: "ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار". ثم يأخذ في تفصيل القول فيها، فيقول: فأما المذهب بالاعتبار الأول فهو المذهب الذي يتعصب فيه المرء لبلده أو معلمه أو الجماعة التي ينتمي إليها كأن يكون أشعريا أو معتزليا أو حنفيا الخ، ويوضح : إن "مبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر" الخ، وأما "المذهب" بالاعتبار الثاني فهو " ما ينطق به في الارشاد والتعليم على من جاء مستفيدا مسترشدا، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه". وأما المذهب بالاعتبار الثالث فهو "ما يعتقده الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل، لا يطلع عليه غير الله ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه فهمه".

أورد الغزالي هذا الكلام دفاعا عن نفسه أمام خصم تخيله -على طريقة القدماء- يعترض على عدم التزامه في كتابه"ميزان العمل"، مذهبا واحدا، قائلا: " لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد؟"(٢٣)، فرد عليه "حجة الإسلام" بما ذكرنا.

ليس هذا وحسب، بل إن الغزالي يعترف بأن نيته لم تكن، يوم كان الشخصية "العلمية" الأولى في بغداد، على عهد الوزير السلجوقي نظام الملك الذي استدعاه إليها، وهو العهد الذي ألف خلاله كتبه الإيديولوجية، وفي مقدمتها "فضائح الباطنية" و"تهافت الفلاسفة"، إن الغزالي يعترف بأن نيته فيما كتب في ذلك العهد لم تكن "صالحة لوجه الله بل باعثها ومحركها طلب الجاه

---

(٢٣) أبو حامد الغزالي. ميزان العمل. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٤٠٦-٤٠٧.

وانتشار الصيت"[٢٤]. يقول: "وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي"[٢٥].

١١- والرازي : " كنت أكتب في كل شيء، حقا أو باطلا"

مثل هذه الازدواجية وهذا الاعتراف نجدهما كذلك عند المتكلم الفيلسوف فخر الدين الرازي. فمن جهة اقتفى في كتابه "المباحث المشرقية" أثر الشيخ الرئيس ابن سينا في "فلسفته المشرقية"، ليس في المضمون وحسب -وقد أشرنا إلى هذا قبل- بل أيضا في دعوى "الأصالة" وعدم اعتبار المخالفين في "أصول" اهتدى إليها، كما يقول: "مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين"[٢٦]. هذا بينما ألف كتابه الآخر، "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" لـ "جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء"، طلبوا منه -كما يقول- أن يصنف لهم "مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد"[٢٧].

وكما اعترف الغزالي في أواخر حياته بأن نيته لم تكن "صالحة لوجه الله" فيما ألف، أيام كان يجري وراء الجاه في بغداد، اعترف الرازي في وصية أملاها على أحد تلاميذه، وهو على فراش الموت، بأنه لم يكن هو الآخر مخلصا للحقيقة فيما كتب وألف. يقول في هذه الوصية: "اعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم فكنت أكتب في كل شيء لا أقف عل كمية ولا كيفية، سواء كان حقا أو باطلا، أو غثا أو سمينا (...) ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم"[٢٨].

١٢- الطوسي بين الإسماعيلية وهولاكو والشيعة الإمامية

أما الطوسي فقد طبعت الازدواجية حياته بشكل محير حقا. لقد درس في مسقط رأسه طوس وعلم فيها مدة، ليلتحق بعد ذلك بحاكم قهستان، ثم بزعيم

---

(٢٤) أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس. بيروت. ١٩٨١.ص١٣٤.
(٢٥) نفس المرجع. ص ١٦٠.
(٢٦) انظر تفصيل ذلك في كتابنا "بنية العقل العربي".ص ٤٩٩.
(٢٧) الرازي. محصل... نفس المعطيات السابقة. ص ٢٤.
(٢٨)الرازي. المرجع المذكور. ص ١٤.

الإسماعيلية في ذلك الوقت، علاء الدين بن محمد، في قلعة "ميمون دز" إحدى قلاع الإسماعيلية، ليستقر به المقام في أشهر وأكبر قلاع الإسماعيلية، "آلموت"، ولمدة ثمانية وعشرين عاما.

وعندما سقطت هذه القلعة في أيدي المغول سنة ٦٥٣هـ صار الطوسي من أعلام حاشية هولاكو "مكرما غاية الإكرام". وقد بعثه سفيرا إلى الخليفة العباسي المستعصم بالله (٦٤٠- ٦٥٦) لمفاوضته للتنازل، فلما امتنع هذا الأخير هجم هولاكو على بغداد واستباحها ودمرها تدميرا. وبقي الطوسي في خدمة هولاكو، "ولازمه مرشدا وموجها"، وتولى له "الأوقاف والتفتيش في شؤون البلاد عامة".(٢٩)

ولم نقف فيما اطلعنا عليه من أخبار الطوسي على ما يفيد توبة أو تبريرا لهذه الازدواجية ولا للطابع الإيديولوجي الذي طبع مؤلفاته التي تضم، إلى جانب كتب فلسفية وعلمية رفيعة المستوى، كتبا أخرى مختلفة تماما، منها كتاب في "إثبات الفرقة الناجية"، وآخر في "حصر الحق بمقالة الإمامية"، وأخرى في "الجفر" و"الرمل" و"أحكام الكتف" و"استخراج الخبايا" وغير ذلك من "العلوم السرية السحرية". وإلى هذا كله يرى بعض الباحثين أن الطوسي كان إسماعيليا طوال مقامه في قلعتهم الشهيرة "آلموت"، وأنه كتب في تلك الفترة "مؤلفاته التي اتجه فيها اتجاها إسماعيليا خالصا، وأهم مؤلفاته هاتيك من الناحية السياسية كتاب "أخلاق ناصري" الذي كتبه بالفارسية وترجم بعدها إلى العربية". ويذكر بعض المؤرخين أن الطوسي سمى كتابه ذاك باسم الوزير الإسماعيلي، بينما يذكر مؤرخ آخر أن الطوسي " بدا له بعد سنين تغيير ديباجته لاشتمالها على ما لا يرضيه مما يناسب التقية".

وإذا كان المؤلفون الإسماعيليون يتبنون الطوسي ويعتبرونه من علمائهم، فإن المؤلفين من الشيعة الاثنا عشرية، الذين يحتضنون الطوسي بدورهم، يذهبون إلى أن الإسماعيليين "قد استغلوا الطوسي مرغما، وكتب لهم بما يتفق ومذهبهم تقية منهم ودفاعا عن نفسه"، مستشهدين بما كتبه في آخر شرحه لكتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا –وكان قد ألفه سنة ٦٤٠ هـ وهو عند

---

(٢٩) انظر ترجمة الطوسي في: محمد جواد الحسيني .نفس المعطيات السابقة.

الإسماعيليين- من أنه فعل ذلك في "حال صعب لا يمكن أصعب منه ورسمت أغلبها في مدة كدرة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، ما مضى وقت ليس في عيني فيه قطر ولا بالي مكدر و لم يجئ حين لم يزد فيه ألمي و لم يضاعف همي وغمي"(٣٠).

ومهما يكن من أمر فإن مواقف الطوسي السياسية وانتماءه المذهبي يكتنفها غموض كثيف، فمقامه عند الإسماعيلية ثمانية وعشرين سنة حيث ألف أهم مؤلفاته، ثم اتصاله بهولاكو والعمل معه ومع ابنه بعده تسعة عشر عاما، وإعلانه حينها عن انتمائه إلى الشيعة الاثنا عشرية، كل ذلك يفسح المجال أمام كثير من التخمينات والتأويلات حول حياته، لعل آخرها تلك التي تتعلق بظروف وفاته. فقد ذكر أحد المؤرخين القريبين من عصره أنه "انتحر سنة ٦٧٣هـ".(٣١)

***

وبعد، فلعل القارئ يتساءل: وما علاقة هذا كله بموضوعنا: كتاب "تهافت التهافت " لابن رشد!؟

والجواب نجمله في الأطروحات التالية، التي نعتقد أن القارئ ما كان سيرحب بها، أو على الأقل يقبل التفكير فيها، لولا ما قدمناه:

١٣- مواجهة "الأفكار الموروثة" بما يخرجها من داخلها

- **الأطروحة الأولى** هي أن "الفكرة الموروثة" التي شاعت وذاعت منذ الغزالي، ومازالت تحكم تصور الكثيرين في العصر الحاضر، والتي تقرر بلغة إيديولوجية سافرة أن الغزالي وجه ضربة قاضية للفلسفة "لم تقم لها بعده قائمة"، فكرة خاطئة تماما، وأن **الضربة المزعومة ضربة كاذبة** لا وجود لها إلا في ذهن من روجها، وهي تعبر عن رغبة أو جهل، وليس عن واقع.

---

(٣٠) الطوسي. ضمن: ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. القسم الرابع. دار المعارف.القاهرة. ١٩٦٨. ص ١٦٤.

(٣١) عبد الأمير الأعسم: "نصير الدين الطوسي:مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي". منشورات عويدات . بيروت. ١٩٧٥. ص ٩٦. صدر هذا الكتاب قبل صدور كتاب الطوسي "تجريد الاعتقاد" سنة ١٩٨٥ (انظر أعلاه) فاعتمد مؤلفه على شروحه المتأخرة.

لقد فضلنا بيان كذب هذه الدعوى، ليس باللجوء إلى الاستنجاد بما عرفته الفلسفة من تطور وازدهار في المغرب والأندلس بعد الغزالي مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، الشيء الذي يعني ضمنيا أنها قضي عليها في المشرق، ولا بالتنويه بالجانب الفلسفي في كل من إشراقية أبي الفتوح يحي بن حبش الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول (٥٤٥؟-٥٨٨ هـ)، و تصوف أبي بكر محمد بن علي الطائي الحاتمي الملقب بمحيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ)، الشيء الذي يعني الاعتراف بأن الفلسفة الكلامية السينوية التي هاجمها الغزالي قد تركت مكانها لنوع من التصوف الفلسفي، ألف فيه الغزالي كتبا اعتبرها المفصحة عن حقيقة رأيه، مثل كتابه الذي نوه به "المضنون على غير أهله" (والمشكوك في وجوده)، وكتابه "مشكاة الأنوار"، المشهور والمتداول بين الناس قديما وحديثا الخ؛ أقول فضلنا إبطال تلك الدعوى لا بسلوك هذا المسلك الذي لا يشكل حجة قوية غير قابلة للرد، بل فضلنا مواجهة تلك "الفكرة الموروثة" بما يحرجها من داخلها، ويفضح زيفها وكذبها. لقد رأينا الفلسفة الكلامية السينوية نفسها، التي هاجمها الغزالي، تواصل حضورها في الفكر الأشعري الذي باسمه ولفائدته هاجمها وكفر أهلها، ورأيناها تحتل موقع المؤسس والمؤطر للفكر الشيعي الاثنا عشري بعد الغزالي وليس قبله. أما الإسماعيلية فلقد كانت لهم فلسفتهم قبل ابن سينا، وقد تعززت بفلسفة هذا الأخير إذ كانت تلتقي معها في كل شيء تقريبا، ما عدا في مسألة "الإمامة".

١٤- نقد ابن رشد للغزالي ينسحب على ما بعده... إلى اليوم

- **الأطروحة الثانية** هي أن نقد ابن رشد في "تهافت التهافت" لم يكن موجها للغزالي وحده، كما سنرى، بل ولابن سينا أيضا، وبالتالي فهو ينسحب وينطبق على جميع من ذكرناهم ومن جاء بعدهم من تلامذته: على الفخر الرازي ومن سلك مسلكه إلى الإيجي وشارحيه ومحشيه. وإذا تذكرنا ما أشرنا إليه من أن "مواقف الإيجي" كان هو المرجع الأساس في الدراسات الكلامية والفلسفية في المعاهد العربية الإسلامية في كل من الأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، إلى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، من جهة، وأن ابن سينا قد ظل حيا في إيران من خلال رواج مؤلفاته، وأيضا من خلال نصير الدين الطوسي، الذي رأينا الشيعة الإمامية تتبناه وتعتبره واحدا من أكبر

علمائها الذي تنتظمهم سلسلة غير منقطعة تمتد من الطوسي إلى الخميني مشعل "الثورة الإسلامية" الراهنة في إيران، أدركنا كيف أن نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساسي من **نقد العقل العربي** نفسه.

- **الأطروحة الثالثة** أن الطريقة الجدالية السفسطائية التي سلكها الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، مثلها مثل تكفيره لهم، لم يلقيا أي ترحيب من أية شخصية علمية ممن خاض في موضوعات علم الكلام والفلسفة، سواء كانوا من المتكلمين والفلاسفة أو كانوا ممن وقفوا موقفا سلبيا منهما. وهكذا رأينا الشهرستاني، كبير الأشاعرة بعده، والملقب بـ "الإمام الأفضل"، يكتب في الرد على ابن سينا رد فيلسوف، معلنا إعراضه عن الطريقة الجدالية السفسطائية في الرد، وذلك تعريض واضح بالغزالي وأسلوبه في "تهافت الفلاسفة". والشيء نفسه فعله الفخر الرازي الذي عرض جنبا إلى جنب آراء المتكلمين والفلاسفة بكثير من الموضوعية والحياد لا أثر فيها لذلك النوع من السجال السفسطائي الذي شحن به الغزالي كتابه، والذي لا نجد له أي حضور في المؤلفات الكلامية الفلسفية اللاحقة (البيضاوي، الإيجي، التفتازاني، الجرجاني الخ..).

هذا في المشرق. أما في المغرب والأندلس فقد كان رد الفعل عاما وقويا ضد الغزالي من طرف المشتغلين بالفلسفة، وفي مقدمتهم: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.[٣٢] ليس هذا وحسب، بل إننا نصادف "شيئا عجبا" في هذا المجال! ذلك أنه في الوقت الذي كان ابن رشد مشغولا فيه بالرد على الغزالي وبشرح أرسطو، منتقدا تأويلات ابن سينا لفكر هذا الأخير، كان هناك أصولي مغربي معاصر لابن رشد، هو أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي المتوفي سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد ابن رشد بثلاثين سنة فقط، كتب هو الآخر كتابا في الرد على "الفلاسفة"، الفارابي وابن سينا، أسماه : "كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول"، وكأنه لم يكن هو الآخر راضيا بطريقة الغزالي في الرد على ابن سينا، فكتب ردا أقرب من حيث المنهج إلى رد الشهرستاني ومن حيث المضمون إلى "محصل" الرازي.

---

(٣٢) انظر رد ابن باجة وابن طفيل على الغزالي في المدخل الذي صدرنا به طبعتنا لـ"فصل المقال" لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت. ١٩٩٧. ص ٤٦.

لم يتعرض المكلاتي إطلاقا لفلاسفة الأندلس، لا لابن باجة ولا لابن طفيل ولا لمعاصره ابن رشد، وإنما خص برده الفارابي وابن سينا وحدهما، متجاهلا الغزالي وكتابه تجاهلا تاما، مفضلا لغة الفلسفة، منتقدا مصطلاحات المتكلمين، معرضا عن طريقتهم، مع ولع زائد بصياغة آرائه على شكل أنساق منطقية يصحح مقدماتها ويبرهن على سلامة الاستدلال فيها. وكان المكلاتي قد ألف في المنطق أيضا، إذ يشير إلى كتابين له، أحدهما في "البرهان"، والثاني في "المقولات".(٣٣)

١٥- رد الغزالي على الفلاسفة كان دفاعا، ولم يكن يمثل الحق عنده

الأطروحة الرابعة وتتعلق بحقيقة موقف الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة". هل كان مخلصا فيما كتب ضد الفلاسفة؟ وهل كان يرى حقا أن الموقف الشرعي الصحيح هو تكفيرهم؟

إن هذا السؤال يستمد مشروعيته من التمييز الذي أقامه الغزالي نفسه، أعلاه، بين المواقف الثلاثة التي يقفها المتمذهب في نظره: التعصب في المباهاة والمناظرات لفرقة من الفرق، ما يدلي به العالم والمحاضر في مجالسه التعليمية، وما يعتقده الإنسان في نفسه أنه الحق. إن الغزالي يعترف أنه يقف هذه المواقف الثلاثة حسب الظروف! وإذا نحن تذكرنا أنه ألف كتابه " تهافت الفلاسفة" في الفترة ذاتها التي ألف فيها "فضائح الباطنية" بطلب من الخليفة المستظهري -أيام كان أستاذا في نظامية بغداد التي استقدمه إليها نظام الملك ليكون الناطق الإيديولوجي باسم الدولة- كما يحدثنا بذلك هو نفسه، وكما بينا ذلك في مناسبة سابقة(٣٤)، أمكننا أن نقرر بدون تجن ولا تردد أن الموقف الذي وقفه الغزالي في هذين الكتابين معا هو الموقف الأول في تصنيفه: موقف التعصب لمذهب، والمذهب الأشعري بالذات. والتعصب لمذهب معين هو موقف إيديولوجي في كل وقت، ولكنه ينقلب إلى موقف سياسي عندما يتخذ صبغة الرد الذي يتوخى تكفير الخصم، أي إخراجه من جماعة المسلمين واستباحة دمه. إنه موقف لا يستسيغه

(٣٣) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي."كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول". تحقيق فوقية حسين محمود . دار الأنصار. القاهرة . ١٩٧٧.

(٣٤) راجع المدخل الذي صدرنا به طبعتنا لـ "فصل المقال" لابن رشد. المعطيات السابقة. ص ٢٢-٢٣.

الوعي الإيديولوجي –صحيحا كان أو مزيفا- إلا في حالة شعوره بالحاجة إلى الدفاع عن النفس إزاء خطر يتهدّدها.

ومن هنا السؤال الذي يشكل مفتاح اللغز كله؟ السؤال الذي تمكن صياغته كما يلي: أي خطر على النفس، أعني على الأشعرية، كان يشكله ابن سينا حين كتب الغزالي "تهافت الفلاسفة"؟

لقد كان الغزالي صريحا غاية الصراحة في مقدمة كتابه "فضائح الباطنية"، حينما أخبر قارئه بأنه ألف الكتاب تلبية لـ "الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية"، نسبة إلى الخليفة المستظهر العباسي(٣٥).

والمبرر واضح. فلقد كانت التنظيمات الباطنية الإسماعيلية، التي كانت الدولة الفاطمية في مصر تقف وراءها، تهدد تهديدا جديا الدولة السلجوقية والخليفة العباسي الذي تستظل به: لقد تمكنت من نشر إيديولوجيتها القائلة بضرورة "الإمام المعلم" المعصوم، على نطاق واسع في العراق، ونجحت في زرع الذعر في العاصمة بغداد نفسها من خلال ما قام به فدائيوها من عمليات الاغتيال والتخريب. لقد قلنا في مناسبات سابقة: إن كتاب "تهافت الفلاسفة" كان من أجل "فضائح الباطنية"، بمعنى أن تقويض المذهب الباطني كان يتطلب زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها. وقد أشار الغزالي نفسه إلى هذا المعنى في مقدمة كتابه ذاك(٣٦). وهذا مفهوم: فالفلسفة الفيضية السينوية عموما، وآراء الشيخ الرئيس في النفس والعقل خصوصا، تلتقي في نقاط كثيرة مع الفلسفة الإسماعيلية. فضلا عن أنهما معا تغرفان من منبع واحد هو الفلسفة الدينية الهرمسية.(٣٧)

هذا صحيح لا شك فيه، فهو يفسر الجانب الإيديولوجي في موقف الغزالي من فلسفة ابن سينا. ولكن يبقى مع ذلك أن هجوم الغزالي على ابن سينا، على هذا المستوى، كان "بالعرض لا بالذات"، حسب عبارة القدماء، بمعنى أنه لولا خطر الإسماعيلية لما هاجم الغزالي الفلاسفة ذلك الهجوم الذي كان هو أيضا ضد ابن سينا بالذات، وضد الفارابي بالعرض.

---

(٣٥) أنظر نص الغزالي كاملا في المرجع أعلاه.
(٣٦) انظر المرجع نفسه.
(٣٧) راجع دراستنا عن "ابن سينا وفلسفته المشرقية" في كتابنا "نحن والتراث".

فهل كان هذا هو الدافع الوحيد الذي حرك الغزالي لكتابة "تهافت الفلاسفة"؟

١٦- ابن سينا انتقد كلام الأشعرية وقدم بديلا فلسفيا لخصومهم

لنتخيل الغزالي حاضرا بجانبنا اليوم، ينظر إلى التطور الذي حصل بعده، والذي رسمنا خطوطه العريضة أعلاه: فلاسفة الأشعرية يردون على ابن سينا بهدوء، وفي الوقت نفسه يتبنون مفاهيمه الفلسفية مثلما تبنى هو منطقه، والنتيجة تطور المذهب الأشعري من مذهب بقي أسير مفاهيم المعتزلة (كنظرية الجوهر الفرد، ونظرية الأحوال) ورهين منهجهم (منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب)، إلى مذهب يتكلم الفلسفة منهجا ومفاهيم ومصطلحات، وأيضا كآفاق وإشكاليات!

ترى لو سألنا الغزالي -الحاضر بيننا افتراضا- عن موقفه في "تهافت الفلاسفة"، وقلنا له إنه كان موقف "المتعصب" لمذهب ضد مذهب؛ وأنه كان موقفا ضد التاريخ وضد التطور، ولا مبرر له لا من العقل ولا من الشرع، بدليل موقف الشهرستاني والرازي والبيضاوي والإيجي وغيرهم من الذين حافظوا على المذهب وطوروه ونافحوا عليه، وجعلوا من الكلام الأشعري والفلسفة السينوية فنا واحدا من "الكلام"؟ ثم لو استفسرناه: لماذا ركزت هجومك على ابن سينا وجعلت ردك ردا مباشرا على نصوصه في "الشفاء" و "النجاة" في حين تركت نصوص الفارابي و لم تتعرض له إلا بالاسم مقرونا بابن سينا؟

تُرى بماذا سيجيب، صاحبنا أبو حامد؟

الغالب على الظن أنه سيفتح أمامنا كتاب "الشفاء" أو ملخصه "النجاة" ويقرأ لنا من قسم الإلهيات فقرات فيها تعريض مباشر بالأشعرية ومذهبهم، من جملتها على سبيل المثال، فقرات تحمل العناويين التالية: " في أن الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه **ضعفاء المتكلمين**"، و " في الاستطراد لإثبات الدائرة **والرد على المتكلمين**"، وأيضا: "في أنه يلزم على **قول المخالفين** (=الأشعرية) أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان"، وأيضا: " في أن **المخالفين** يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية، وزماما ممتدا في الماضي بلا نهاية...". ويفتتح ابن سينا كلامه في هذا الفصل بقوله: "وهؤلاء

المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده..."، فيصف الأشعرية بـ "التعطيل" وهو الوصف الذي كانوا يرمون به خصومهم المعتزلة، لكونهم لا يثبتون الصفات لله زائدة على الذات! ها هو ابن سينا، إذن، يقلب ظهر المجن على الأشعرية فيعطي لمفهوم "**التعطيل**" معنى أقوى وأعمق، ويرميهم به لكونهم يقولون: إن الله خلق العالم في زمن لم يكن قبله مع الله شيء! أي أن الجود الإلهي الذي منه كان العالم قد تعطل زمانا قبل صدور العالم منه.(٣٨)

وقد يضيف الغزالي قائلا: "لقد هاجمنا ابن سينا، وهو كما تعلمون، شيعي اثنا عشري وكان يريد بفلسفته أن يؤسس علم كلام شيعي جديد على حسابنا وضدنا، ولذلك فكتُبُه أيام محنتنا مع الإسماعيلية كانت تشكل خطرا علينا، على دولتنا ومذهبنا". أما عن الفارابي فسيقول: "إني لم ارجع إلى نصوصه لأنها ليس فيها هجوم على أحد، وإنما فيها تقرير آراء في "الموجود الأول"، و "نفي الشريك عنه"، ونفي الضد عنه"، و "نفي الحد عنه"، و "في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم حكيم وأنه حق وحي وحياة"، و "في كيفية صدور الكثرة منه"(٣٩)، وغير ذلك من الآراء التي قال عنها إنها "آراء أهل المدينة الفاضلة" التي نسجها خياله و لم يمتد لبنائها ذراعه. ولكن بما أن ابن سينا قد اعتمدها وحولها إلى "علم كلام" بديل لـ "كلامنا" وبالتالي مذهبا لدولة غير دولتنا، فلقد هاجمته هو الآخر "بالعرض لا بالذات".

***

١٧- تعميم إيديولوجي قصد إخفاء المستهدف الحقيقي

هذا النوع من القراءة لـ "جواب" الغزالي يجد تبريره ليس فقط في اعتبار الظروف والملابسات السياسية التي كتب فيها كتابه، بل تزكيها الطريقة التي سلكها في كتابه، والتي نسجل بشأنها الملاحظات التالية:

---

(٣٨) أنظر: ابن سينا. النجاة. تنقيح وتقديم ماجد فخري .منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٥. القسم الثالث :في الحكمة الإلهية.

(٣٩) تلك عناوين الفصول الأولى من كتاب الفارابي: " آراء أهل المدينة الفاضلة".

١- **الملاحظة الأولى** : يستهل الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" بـ"خطبة " خصصها لشرح الدواعي التي قال عنها إنها هي التي حملته على تأليف هذا الكتاب، وهي أن "طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء (...) قد خلعوا كلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله وهم بالآخرة هم كافرون(...)، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم (...)، فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات (...)، هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين". وأن من يتشبهون بهم "من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله وانهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل".

لا بد من الإشارة هنا، أولا، إلى أن الأوصاف التي وصف بها الغزالي هنا أولئك الذين قال عنهم إنهم "خلعوا كلية ربقة الدين"، هي نفسها الأوصاف التي وصف بها الباطنية في كتابه "فضائح الباطنية"، مما يؤكد الصلة الوثيقة بين الكتابين، كما بينا ذلك من قبل.

والأهم من ذلك تناقض كلام الغزالي هنا مع تكفيره للفلاسفة: فما داموا "براء مما قذفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله"، وأن كل ما يؤخذ عليهم هو أنهم "اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول"، فما المسوغ لتكفيرهم. هل يجوز التكفير بسبب الاختلاف في غير الأصول، أعني في الفروع؟ وإذا كان هذا يصدق على "الفلاسفة القدماء"، فلاسفة اليونان، كما يدل على ذلك سياق كلام الغزالي، فكيف يجوز تكفير فلاسفة الإسلام وهم مسلمون بذلوا جهدهم في التوفيق بين فلسفة أولئك "القدماء" وبين العقيدة الإسلامية؟ أليسوا أحرى بأن لا تلصق بهم تهمة الكفر؟

على أن الغزالي لا يلبث أن يناقض نفسه بعد بضع صفحات فقط، وذلك في المقدمة الثالثة من المقدمات الأربع التي صدر بها كتابه "تهافت الفلاسفة" والتي

يقول فيها: "إن سائر الفرق (من معتزلة وكرامية الخ) ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد". نحن هنا إذن أمام تناقض صارخ، فالفلاسفة في خطبة الكتاب يتفقون "معنا" في الأصول، أما هنا فهم "يتعرضون لأصول الدين"!

كيف نفسر هذا التناقض؟

كثيرا ما لوحظ على الغزالي أنه "يحل في موضع ما ربطه في موضع". وهذا يجد ما يؤيده فيما أوردناه له آنفا من أن "المذهب" عنده: "اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرى ما يُسَارّ به في التعليمات والإرشادات، والثالثة ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات". ونترك للقارئ مهمة ربط موقف الغزالي هنا بواحد أو أكثر من هذه "المراتب".

٢- **الملاحظة الثانية** تتعلق بما صرح به الغزالي في المقدمة الأولى من المقدمات الأربع المذكورة. لقد ذكر في هذه المقدمة أنه سيعتمد في الرد على الفلاسفة، وعلى أرسطو بالذات، على ما نقله عنه ابن سينا والفارابي. إن هذا يعني أن الغزالي لم يتعرَّف مباشرة على آراء أرسطو من خلال كتبه؛ ويمكن أن نفترض افتراضا أنه تعرف عليها ووجدها غير قابلة للنقض والسجال، لكونها خالية من إشكاليات المتكلمين التي تدور حول ذات الله وصفاته وأفعاله، وبالتالي فلا مجال للرد عليه ولا لتكفيره، خصوصا وهو يقع خارج الإسلام وقبله بقرون.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الغزالي يعرف جيدا ما صرح به ابن سينا في مقدمة كتابه "الشفاء" من أنه لا ينوي شرح أرسطو وأنه إنما سيعرض "ما صح عنده" من آراء "المشائين" من غير اعتبار للمخالفين، وأنه سيضيف إلى ذلك آراء من عنده لم يقل بها لا أرسطو ولا أتباعه من بعده، وأن جملة ما يعطيه في كتابه ذاك موجه لمن سماهم "العامة" من المتفلسفة، كما أشرنا إلى ذلك آنفا. وإذن فابن سينا صريح في ابتعاده عن أرسطو وعدم التزامه بمذهبه وصريح أيضا في كونه سيتناول موضوعات ليست مما يتناوله المشاؤون عادة. ولا شك أن الغزلي قد فهم ما قصده ابن سينا بهذا الكلام: فهو يريد بناء فلسفة لـ "العامة"

من المتفلسفة"، أي المتكلمين، يطرح فيها قضايا علم الكلام الإسلامي ويقدم لها الجواب من داخل تلك الفلسفة.

فلماذا لم يتصرف الغزالي مع ابن سينا على هذا الأساس؟ لماذا اعتمد التعميم بدل التخصيص؟

يمكن أن نجيب أولا بأن اللجوء إلى التعميم في مثل هذا المجال آلية معروفة من آليات الخطاب الإيديولوجي. والغزالي كتب "تهافت الفلاسفة" من موقعه كمنظر إيديولوجي للدولة التي ندبته لذلك كما بينا سابقا. ومن هنا فالتعميم يستهدف ليس فقط إبطال مشروع ابن سينا في إنشاء علم كلام جديد شيعي اثنا عشري، بل أيضا التشويش على الفلسفات الأخرى التي تشترك مع فلسفة ابن سينا في الأصول أو الفروع وفي مقدمتها الفلسفة الإسماعيلية. وإذن فالطابع الإيديولوجي واضح في "تهافت" الغزالي منذ البداية.

ويتأكد هذا الطابع في المقدمة الثانية أيضا. ذلك أن الغزالي يصرح فيها بأن ردوده على الفلاسفة ستقتصر على "ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبين حشر الأجساد والأبدان"، ثم يضيف: "وقد أنكروا جميع ذلك"! وهذا تمويه إيديولوجي سافر. فإذا كان المقصود هو الرد على أرسطو فما علاقة هذا الفيلسوف اليوناني بهذه الموضوعات الكلامية الإسلامية؟ إن أرسطو لم يكن غرضه في إلهياته، التي تشغل مقالة واحدة في كتابه "ما بعد الطبيعة" الذي كان موجودا ومتداولا زمن الغزالي، لم يكن غرضه الخوض في هذه المسائل الغريبة عن حقل تفكيره: مسائل القدم والحدوث والذات والصفات والحشر يوم القيامة. وإذا تعرض لما يمس واحدة منها فذلك بالعرض لا بالذات. فلا معنى إذن للرد عليه في هذه المسائل التي لم تكن تعنيه لا إثباتا ولا إبطالا. أما ابن سينا الذي خاض فعلا في هذه المسائل فهو "لم ينكر جميع ذلك"، كما قال الغزالي، بل بالعكس. لقد تبنى ابن سينا هذه الأصول العقدية في الإسلام و لم ينكرها ولا شكك فيها؛ كل ما فعل هو أنه أراد أن يؤسسها تأسيسا كلاميا آخر، وظف فيه المفاهيم الفلسفية، معرضا عن "المقدمات العقلية" التي أسس عليها الأشاعرة مذهبهم، مثل نظرية الجوهر الفرد والقول بـ"العادة" بدل السببية الخ...

إن ابن سينا هنا يتموقع داخل الإسلام لا خارجه، لا بل داخل علم الكلام وليس داخل الفلسفة، مثله مثل المعتزلة والكرامية والفرق الأخرى. وبالتالي فتكفيره هو من قبيل تكفير الغزالي نفسه من طرف خصومه المذهبيين داخل الأشعرية نفسها كما سنرى بعد قليل.

١٨- مسكوت عنه... تعرف به عملية الإقصاء الممارسة ضده

٣- ونأتي الآن إلى **الملاحظة الثالثة** وتخص ما صرح به الغزالي في المقدمة الثالثة من أنه سيجعل "جميع الفرق إلبا عليهم"، يعني الفلاسفة. أي أنه سيضربهم ليس فقط بما في المذهب الأشعري بل سيجند ضدهم "جميع" الفرق. ويذكر منها المعتزلة والكرامية والواقفية، ثم يسكت عن الباقي. والباقي هم: الخوارج والباطنية والإسماعيلية والشيعة الاثنا عشرية. أما السكوت عن الخوارج فيمكن تبريره بكونهم لم يكونوا أصحاب مقالات، بمعنى لم يخوضوا في هذه المسائل خوض المتكلمين. وأما الإسماعيلية فالسكوت عنها مفهوم: فهم ألد خصوم الغزالي وقد رد عليهم وكفرهم، فلا معنى للاستنجاد بهم للرد على الفلاسفة. غير أن السكوت عن المذهب الشيعي الاثنا عشري غير مبرر. ولكن هل سكت الغزالي فعلا عن هذا المذهب سكوتا تاما؟

لقد ذكر الغزالي المعتزلة الذين يسمون أنفسهم :"أهل التوحيد والعدل"(٤٠)، وهم خصوم الأشعرية لقولهم بالتنزيه المطلق للذات الإلهية (=صفاته عين ذاته)، وبحرية الإرادة البشرية. وهم في هذا وذاك أقرب إلى موقف ابن سينا. وذكر الغزالي الكرامية وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، كان يثبت الصفات كالأشعرية، ولكنه انتهى إلى التجسيم: إلى القول بأن الله جسم وعلى العرش بوصفه جسما، ويضيفون أنه "جسم لا كالأجسام". وقد كانت هناك صراعات بين الأشعرية من جهة والمعتزلة والكرامية من جهة أخرى تحولت إلى بعض الأحيان إلى اضطهاد وانتقام وتكفير، ومع ذلك فاستنجاد الغزالي بآراء هذه الفرق ضد ابن سينا يمكن تبريره، نظريا، بكونها آراء تم تشييدها داخل علم الكلام السني كما نشأ داخل الفكر الإسلامي، بينما يريد ابن سينا تشييد علم

---

(٤٠) بخصوص تطور مذهب المعتزلة أنظر المدخل الذي صدرنا به طبعتنا من "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت .١٩٩٨. ص ١٤ وما بعدها.

كلام جديد بلغة الفلسفة. ولكن الحقيقة التاريخية غير ذلك: لم تكن هذه الفرق تشكل خطرا يذكر زمن الغزالي على الدولة التي كان ينطق باسمها.

تبقى الفرقة الثالثة التي قال الغزالي إنه سيجندها إلى جانب المعتزلة والكرامية ضد ابن سينا وهي "**الواقفية**"، فمن هي هذه الفرقة التي قلما يسمع لها ذكر؟

يقول أبو الحسن الأشعري:"إنهم صنف من "الرافضة" (=الشيعة الإمامية) "يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى جعفر بن محمد" المعروف بجعفر الصادق، ثم إلى موسى ابنه. ويزعمون "أن موسى بن جعفر حي لم يمت ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها، حتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا". ثم يضيف: "وهذا الصنف يدعون "الواقفة" لأنهم وقفوا على "موسى بن جعفر و لم يجاوزوه إلى غيره"(٤١). أما الشهرستاني فيقول عنهم: إنها جماعة من الإسماعيلية الأولى وقفوا بالإمامة عند إسماعيل بن جعفر الصادق: منهم "من قال إنه لم يمت، إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس"، ومنهم من قال إنه مات فعلا، وان الإمامة انتقلت إلى أولاده دون غيرهم. ومنهم من وقف على محمد بن إسماعيل وقال برجعته(٤٢). وإذن فـ "الواقفية" هي فرقة من الشيعة لم تنخرط لا في الاثنا عشرية ولا في الإسماعيلية، بمعنى أنها توقفت عند النقطة التي قامت فيها هاتان الفرقتان، أي قبل عصر الغزالي بما لا يقل عن ثلاثة قرون! إنها الفرقة الشيعية التي لم يكن لها وجود ولا تاريخ!

سكت الغزالي، إذن، عن الشيعة الاثنا عشرية الحية المنافسة، ليعوضها بفرقة توقفت عن الوجود قبل ثلاثة قرون! أليس ذلك دليلا على أن المستهدف الحقيقي بـ "تهافت الفلاسفة" هو، لا الفلسفة ولا الفلاسفة، وإنما الخصم الشيعي الذي أراد ابن سينا أن يشيد له "علم كلام" ينافس بل ويتجاوز "علم كلام الأشعرية". وعلم الكلام في ذلك الوقت كان يقوم مقام ما نسميه اليوم بـ "الإيديولوجيا"، إنه ما عبر عنه الغزالي، أعلاه، بـ "المذهب" الذي "يتعصب له في المباهاة

(٤١) أبو الحسن الأشعري: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين". تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة النهضة المصرية. جزآن في مجلد واحد. القاهرة. ١٩٦٩. ج١. ص ١٠٣.
(٤٢) الشهرستاني: "الملل والنحل". نفس المعطيات السابقة. ج١. ص ١٦٧-١٦٨.

والمناظرات" والذي مبدأه: "حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر".

هل نذكر بما تقدم من أن منظري الأشعرية وعلماءهم أدركوا فشل الغزالي و"تهافت" كتابه وموقفه، وبالتالي عمدوا إلى إنتاج نوع آخر من الرد على مشروع ابن سينا يقوم على مناقشته داخل ميدانه، كما فعل الشهرستاني والرازي، والعمل في المذهب (الأشعري) الشيء نفسه الذي قصد ابن سينا إلى عمله في مذهبه (الشيعي)، أي توظيف المفاهيم الفلسفية في إعادة بنائه والدفاع عن عقيدته؟ هل نضيف إلى هذا أن التنافس بين المذهبين قد ارتقى مع الرازي والطوسي إلى مستوى تجاوز الغزالي وسجالاته، ذات الطابع السفسطائي الفج، كما سيبين ابن رشد في متن الكتاب؟

لنكتف بطرح السؤال! فهو يكفينا —بعد هذا الذي أوضحناه من موقف الغزالي– في جعل القارئ يدرك الآن لماذا قدمنا لهذا بالحديث عن الشهرستاني والرازي والطوسي الخ... إن حوادث التاريخ، بما فيه تاريخ الفكر، لا يفسرها الـ "ماقبل" وحده، بل إن الـ "مابعد" كثيرا ما يكون أقدر على فك ألغاز الصيرورة، سواء تعلق الأمر بالشأن الإنساني أو بظواهر الطبيعة.

***

١٩– ابن رشد قرأ الغزالي بوسائل عصره، منهجا ورؤية

لننتقل الآن إلى ابن رشد، ولننطلق من النقطة التي انتهينا إليها بطرح هذا السؤال: هل كان ابن رشد يدرك هذا الطابع الإيديولوجي للكتاب الذي تصدى للرد على صاحبه وبيان "تهافته"؟

لا بد من القول أولا إن مفهوم الإيديولوجيا كاسم، وكوسيلة للفهم والتحليل، مفهوم حديث، و لم يكن هناك زمن ابن رشد ما يقابله أو يقوم مقامه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب التذكير بأن ابن رشد عاش في القرن الموالي للقرن الذي عاش فيه الغزالي، وأنه لم يتعرف، على الأرجح على كتب معاصريه: الشهرستاني في الرد على ابن سينا، وكان قد ألفه حوالي سنة ٥٤٠ هـ وابن

رشد يومئذ في الثانية والعشرين من عمره، وبالأولى والأحرى لم يتعرف على كتب الرازي الذي كان يصغر ابن رشد باثنتين وعشرين سنة. أما الطوسي فقد ولد بعد وفاة ابن رشد بسنة أو سنتين. بل يبدو أن فيلسوف قرطبة لم يطلع على كتاب مواطنه ومعاصره المكلاتي الذي يقال إن المنصور الموحدي استقدمه معه من المغرب إلى الأندلس. ومهما كان الأمر، فنحن لم نعثر في نصوص ابن رشد على ما يفيد أنه كان على اطلاع على ما سيسميه ابن خلدون بـ "طريقة المتأخرين" في علم الكلام، والتي لم تتبلور بصورة واضحة إلا مع الرازي.

لقد قرأ ابن رشد الغزالي، إذن، بوسائل عصره: ما كان منها يشكل المنهج وما كان يحدد الرؤية. أما الوسائل المنهجية فقد كانت منطق أرسطو. وأما وسائل الرؤية، في مجال علم الكلام الأشعري، فقد كانت تلك التي أطلق عليها ابن خلدون "طريقة المتقدمين". لقد تعامل ابن رشد مع الغزالي بنفس الوسائل التي استعملها هذا الأخير، أو ادعى عزمه على استعمالها.

لقد صرح الغزالي في المقدمة الرابعة من كتابه "تهافت الفلاسفة"، أنه شرط على نفسه أن يناظر "الفلاسفة" -والمقصود ابن سينا- بعباراتهم في المنطق، ليبين أنهم لم يتمكنوا من الوفاء في إلهياتهم بالشروط التي اشترطوها في صحة مادة القياس في قسم البرهان وما شرطوه في صورته الخ... الشيء الذي يعني أن خطاب ابن سينا لم يكن برهانيا، وبالتالي لم يبلغ مبلغ اليقين. هذا من جهة ومن جهة أخرى صرح الغزالي في المقدمة الثالثة من الكتاب نفسه أنه سيلجأ إلى "تأليب" الفرق الكلامية ضدهم: معتزلة وكرامية وواقفية، فضلا عن مذهبه الذي يعتبره المذهب الحق: المذهب الأشعري، الشيء الذي يعني أنه سيجند "طريقة المتقدمين" بكافة مذاهبها ضدهم (باستثناء الشيعة التي سكت عنها للاعتبارات التي ذكرنا).

٢- ابن رشد القاضي والأستاذ والشارح

من هذا المنطلق حدد ابن رشد الغرض من كتابه ابتداء، وبكلمات وجيزة، فكتب مقدمة من سطرين يقول فيها بعد الحمدلة: "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان".

"**مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت**": عبارة تستحق منا أن نتوقف عندها قليلا؛ فعبارة ابن رشد تتميز، كما أوضحنا ذلك في مكان آخر، بكونها مركزة إلى حد "التوتر" لكونها تحتوي على "فائض من المعنى".(٤٣) إن المقصود بـ "الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت"، ليس ردود الغزالي على ابن سينا وحدها، بل أيضا أطروحات ابن سينا نفسها كما عرضها الغزالي، شارحا ومعترضا ومجيبا عن الاعتراض على لسان ابن سينا. إن ابن رشد لا ينتصر لابن سينا على الغزالي، بل يقف موقف القاضي الخبير النـزيه: يعطي الحق للغزالي إذا كان الحق معه، ويقف مع ابن سينا إذا كان الصواب في جهته. ويقف ضدهما معا إذا كانا خارج الصواب. والصواب عنده في هذا المجال هو ما يسميه "البرهان" وهو أيضا "العلم". ومن هنا عبارته: "مراتب الأقاويل ... في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان". والمرجع هو أرسطو.

درس أرسطو أنواع الأقاويل، أو كما نقول اليوم: "أصناف الخطاب"، من زاوية درجة الصدق واليقين ، فميز فيها بين خمسة أصناف رتبها كما يلي:

١) **الأقاويل البرهانية** (أو القياس البرهاني) وهي التي تفيد العلم اليقيني: "وهو العلم الذي لا يمكن أصلا أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه".

٢) **الأقاويل الجدلية** التي يعتمد فيها المرء على المشهور من الآراء والأفكار، إما لنصرة وجهة النظر التي يدافع عنها وإبطال وجهة نظر خصمه، وإما لتعزيز رأي أو دعوى وتقديمها في صورة المعرفة اليقينية دون أن تكون كذلك.

٣) **الأقاويل السفسطائية** والهدف منها التغليط والتضليل وتقديم الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل.

٤) **الأقاويل الخطبية** التي تستعمل من أجل إقناع الإنسان "في أي شيء كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما، إما أضعف وإما أقوى".

---

(٤٣) انظر المقدمة التحليلية التي كتبناها لطبعتنا من "فصل المقال" لابن رشد. المعطيات السابقة،ص ٥٦.

٥) **الأقاويل الشعرية** وهي التي تعتمد التخييل والتصوير بهدف حمل المخاطب على أن يرى في الشيء "إما جمالا أو قبحا أو جلالة أو هوانا أو غير ذلك مما يشاكل هذه".(٤٤)

وعندما يصف ابن رشد "الأقاويل المثبتة" في كتاب الغزالي بـ "قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان"، فمعنى ذلك أن أكثرها من النوع الجدلي والخطابي والسفسطائي، أي أنها ليست تنتمي إلى "العلم"، وبالتالي فهي، بلغتنا المعاصرة: هي إيديولوجيا بمعنى "**الرأي الذي يقول به الخصم**" في مواجهة خصمه، الأقاويل التي ليس هدفها بنا المعرفة بل إقناع المخاطب بوجهة نظر لا تنتمي إلى العلم، بل تنتمي إلى المذهب والتمذهب.

يقف ابن رشد إذن موقف القاضي الذي يزن أقوال الخصوم بميزان الحق الذي يتوفر عليه، وهو "العلم" كما كان في عصره، وبالذات علم أرسطو، أعني منظومته الفلسفية. واعتماد أرسطو هنا مرجعية في الحكم بين المتخاصمين مبرر من أوجه ثلاثة:

- فمن جهة هو مرجع الغزالي نفسه باعتبار أنه يريد كما صرح هو نفسه في المقدمة الأولى من كتابه "تهافت الفلاسفة" : "إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول ...وهو أرسطوطاليس". وهنا يقف ابن رشد ليس موقف القاضي بين الغزالي وأرسطو فحسب، بل أيضا موقف الأستاذ المصحح لما ينسبه الغزالي لأرسطو، الشارح لمصطلحاته، والمفسر لمقاصده، والناقد لأقاويل الأشعرية وغيرهم من الفرق التي يستنجد بها الغزالي.

- ومن جهة أخرى كان أرسطو هو مرجع ابن سينا أيضا، وقد رأيناه يصرح بأنه يعرض في كتابه "الشفاء"، الذي يستهدفه الغزالي بالذات، "ما صح عنده من العلوم التي أودعها أرسطو في كتبه. وهنا يقف ابن رشد نفس الموقف: موقف القاضي: يفصل بين ما هو لأرسطو حقا وما هو من وضع ابن سينا والفارابي؛ وموقف الأستاذ المصحح لما فهمه ابن سينا من نص أرسطو أو لما لا علاقة له به؛ والشارح للمسائل التي فيها شكوك وإشكالات.

---

(٤٤) أبو نصر الفارابي . إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٦٨. ص ٩٧ وما بعدها.

– ومن جهة ثالثة كان أرسطو، زمن ابن رشد وإلى ما بعده بعدة قرون، يمثل قمة العلم والفلسفة. و لم يكن من الممكن لأوربا النهضة أن تتجاوز أرسطو العالم إلا مع جاليلو، ولا أرسطو الفيلسوف إلا مع ديكارت، أي إلا بعد أن استعادت أرسطو بواسطة ابن رشد. في أوربا النهضة كان أرسطو هو المرجع في العلم والفلسفة، وكان ابن رشد هو المرجع في شرح أرسطو. وكما قيل: "أرسطو فسَّر الكون وابن رشد فسَّر أرسطو".

٢١- غياب الهاجس الإيديولوجي عند ابن رشد

من هنا صعوبة الكتاب الذي بين أيدينا. إن ابن رشد يتعامل فيه مع أطراف متعددة: الغزالي وهو مساجل عتيد عنيد؛ ابن سينا وهو صاحب توظيف خاص للمشائية في مشروع مزدوج: فلسفة مشرقية ذات منزع إشراقي قومي فارسي، وفلسفة كلامية شيعية في مقابل علم الكلام الأشعري؛ ثم الموسوعة العلمية الفلسفية الأرسطية، وهي منظومة من المصطلحات والأفكار والتصورات المترابطة المتكاملة، يستقي كل جزء فيها معناه من الكل: فإذا لم يفهم داخل الكل تعرَّض معناه للتحريف والتشويه! وبعد ذلك وقبله، هناك العقيدة الإسلامية التي باسمها يحاكم الغزالي الفلاسفة. والتي يعرفها ابن رشد معرفة العالم المختص.

كيف يتعامل ابن رشد مع هذه الأطراف؟

سنترك التفاصيل إلى المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل وسنكتفي هنا بإبراز ما ينتمي إلى السياق الذي نتحرك فيه، أعني: غياب الهاجس الإيديولوجي لدى ابن رشد. لم يكن فيلسوف قرطبة ينتمي لفرقة من الفرق الكلامية، ولا كان يطمح إلى تأسيس مذهب. وبعبارة أخرى أوضح: لم يكن يعمل بأية بصورة من الصور من أجل "استتباع العوام طلبا للرئاسة"، حسب تعبير الغزالي، وهو المعنى الذي نعطيه هنا لـ "الإيديولوجيا". فعلا، كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طبيبا ومستشارا علميا، ولكنه لم يكن خادما لهم تابعا، ولا كان متملقا، ولا راغبا في الوظائف والسلطة؛ فهو من هذه الناحية لم يتأثر بمذهب الدولة، بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين

مما جعل "مذهبهم" مفتوحا لا هو بالأشعري الخالص ولا بالظاهري الخالص ولا بـ "السني" المتشدد.(٤٥)

كان ابن رشد إذن منقطعا للعلم، العلم الذي لا يبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شيء آخر، غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق والصواب فيها، مرجعيتها الوحيدة العقل وأحكامه. هذا من جهة ومن جهة أخرى كان ابن رشد يفصل بكل وضوح بين الدين من جهة، والفلسفة (بما فيها العلم في ذلك الوقت) من جهة أخرى.

- الدين له أصول ومقاصد، والفلسفة كذلك لها أصول ومقاصد: أصول الدين موضوع إيمان، فلا يجوز للعقل الجدال فيها، لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل، خارج البديهة والحس. أما مقاصده، فهي حمل الناس على الفضيلة بواسطة العمل وفق ما يقرره كشريعة. وما تعطيه الشريعة من معرفة حول ظواهر الكون، هو إما من أجل تنبيه العقل إلى إمكانية توظيف قواه في إنتاج معرفة استدلالية تزكي المعرفة الإيمانية التي تعطيها تلك الأصول، وإما من أجل توجيهه نحو إعمال العقل في تطبيق الشريعة حسب الظروف، لتوجيه الإنسان في كل وقت نحو الخير والفضيلة وبالتالي السعادة.

- والفلسفة لها هي الأخرى أصول خاصة بها، يضعها العقل ويسلم بها أو يبرهن عليها، يستقيها من الحس والتجربة وبديهة العقل. هدفها بناء معرفة صحيحة بالكون بجميع ظواهره وأسبابه. وهي تعنى أيضا بسلوك الإنسان الفردي والجماعي، هدفها هي الأخرى توجيهه نحو الخير والفضيلة والسعادة.

- وبما أن الناس ليسوا كلهم على درجة واحدة على مستوى التعلم والدراسة -والمتعلمون في ذلك الوقت فئة قليلة- وبما أن المتعلمين هم، في كل وقت، مستويات ودرجات، فقد صنف ابن رشد الناس من حيث ما ينبغي أن تكون عليه علاقتهم بالدين والفلسفة إلى ثلاثة أصناف:

- الجمهور غير المتعلم، وهم الأغلبية و "فرضهم"، أي نصيبهم وما يجب لهم، هو ما يقرره ظاهر الدين من تصورات عن الكون في مجال المعرفة، ومن أوامر ونواه في مجال العمل. والدين قد خاطب الناس بما يفهمون وضرب لهم

---

(٤٥) سنوضح هذه المسألة بتفصيل في الكتاب الذي نعده عن " ابن رشد: فكر وسلوك".

الأمثال مما هو معهود عندهم ومشاهد، ذلك لأن أغلب معارفهم مقصورة على ما أدركوه بالحس وما خبروه في حياتهم اليومية. ومن هنا كانت طريقة الشرع في مخاطبة الجمهور بيانية خطبية وأحيانا جدلية مع التنبيه إلى الطريقة البرهانية، وذلك، كما يقول ابن رشد، أيسر طريق وأحسن مسلك لحملهم على الإقتناع وحثهم على الفضيلة.

– وفي مقابل الجمهور هناك العلماء "الراسخون في العلم" –أو الخاصة– وهم، في المتن الرشدي، الفلاسفة العلماء على مذهب أرسطو، وفرضهم التقيد بالشرع على صعيد العمل كبقية الناس، ولكن إذا لاحظوا نوعا من عدم المطابقة بين ما يقرره ظاهر النصوص على صعيد المعرفة وبين ما تقرر لديهم بالبرهان (بالبحث النظري العلمي)، ففرضهم تأويل ظاهر النص الشرعي بما يجعله يتوافق مع ما تقرره المعرفة العلمية الفلسفية؛ ولكن دون المس بأصول الدين ومبادئه، فهذه لا تؤول: تماما مثلما أن الأصول والمبادئ في كل علم تؤخذ بدون برهان كمسلمات أو بديهيات، كما في الهندسة، أو يبرهن على بعضها في علم آخر.

وهذا التأويل الذي يقوم به "الراسخون في العلم"، يخصهم وحدهم كأفراد، لهم أن يتداولوه فيما بينهم في الكتب الخاصة بهم، كتب العلم البرهاني التي لا يقرؤها ولا يفهم ما فيها إلا المختص أو المتعلم الذي يأخذ الأستاذ بيده. أما إفشاء هذا التأويل للجمهور فشيء يعارضه ابن رشد أشد معارضة. وذلك لسببين:

– أولهما أن مثل هذا التأويل الموجه للجمهور هو عبارة عن أقاويل تعزل عن مقدماتها والطريقة البرهانية التي أفضت إليها، فتتحول بذلك إلى مجرد دعاوى يسهل معاندتها وضرب بعضها ببعض، وتحويلها بالتالي إلى بضاعة في أيدي "الجدليين"، يعني المتكلمين الذين يفسدون العلم ويزرعون الشك في النفوس. وهذا مضر بالحكمة وبالشريعة سواء بسواء.

– ثانيهما أن إفشاء التأويل للعامة، تأويل ظاهر النصوص الدينية وتأويل الأقاويل البرهانية الفلسفية، كان يجري في عصره، وفي كل العصور، في إطار التمذهب الذي مبدأه كما يقول الغزالي: "حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام"، أي في إطار ما نسميه اليوم بـ "الصراع الإيديولوجي".

ويستخلص ابن رشد الدرس من التاريخ الإسلامي فيلاحظ أنه: "مِنْ قِبَلِ التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا، وبدع بعضهم بعضا (...) فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق".(٤٦)

لم يكن ابن رشد، إذن، يصدر في هذا الكتاب الذي يرد فيه على الغزالي ولا في كتبه الأخرى، عن أي هاجس إيديولوجي. وإذا غابت الدوافع الإيديولوجية انفسح المجال للوازع الأخلاقي والمواقف العلمية.

وكما سنبين بعد قليل في المقدمة التحليلية، وكما سيلاحظ القارئ ذلك بنفسه، إذا هو تابع الرحلة معنا في هذا المتن الرشدي الغني، ليس فقط بالمعارف الفلسفية والعلمية والدينية، بل أيضا بأخلاقيات الحوار، ممارسة ودروسا، فإن فيلسوف قرطبة وقاضي قضاها، لم يكن منحازا، لا لابن سينا ولا للغزالي. لقد أنحى باللائمة في مواضع كثيرة على الشيخ الرئيس لكونه لم يلتزم الطريقة البرهانية في أقاويله، بل انساق في كثير منها مع أقاويل المتكلمين وطريقتهم، مبتدعا مفاهيم وتأويلات نسبها صراحة أو ضمنا للفلاسفة وليست لأحد منهم، أو هي لا تتسق مع مذهب أرسطو الذي يدعي الانتساب إليه، أو على الأقل يتحرك في إطاره وفي فضاء فكره ومصطلحاته. ولا يتردد ابن رشد في تصحيح رأي ابن سينا في هذه القضية أو تلك ليقترب به من الطريقة البرهانية. وفي المقابل لم يغمط ابن رشد الغزالي حقه في أية لحظة. فهو لا يتردد في إعطائه الحق ضد ابن سينا أو على الأقل تحميل هذا الأخير مسئولية تطاول الغزالي عليه بسبب تساهله في توظيف مفهوم أو تركيب استدلال. وأكثر من ذلك، كثيرا ما يتولى ابن رشد شرح المسائل موضوع النقاش لتقريبها من القارئ: يذكر رأي الفلاسفة كما يحكيه الغزالي بقلمه، ثم يتولى هو تلخيصه أو شرحه قبل أن يورد رد الغزالي. ومثل ذلك يفعل مع ردود الغزالي يلخصها أو يشرحها قبل أن يرد عليه. وبعبارة قصيرة إن ابن رشد يقف هنا موقف القاضي الذي يستمع للمتخاصمين ويجتهد في تفهم دعوى كل منهم وتبين دوافعها ومرجعيتها، ليقول

---

(٤٦) ابن رشد "فصل المقال". المعطيات السابقة. فقرة ٧٣. ص ١٢١-١٢٢.

في النهاية لكل منهم: أخطأت في هذه وأصبت في تلك. وككل قاض، له كجميع البشر، طاقة محدودة على احتمال الأساليب السفسطائية التي توصف في لغة المناطقة بـ "الخبث"، والتي تطغى فيها المراوغة السافرة والتضليل الواضح والمناورات الممجوجة، فإن ابن رشد لا يتردد في أن يصرخ في الغزالي كما في ابن سينا صرخة "الغضب" والضيق التي يتوجه بها الأستاذ إلى تلميذ يشاكس من أجل المشاكسة.

فعلا، يقف ابن رشد في هذا الكتاب من كل من الغزالي وابن سينا موقف القاضي النزيه ولكن أيضا الأستاذ إزاء تلاميذ لم يحصلوا دروسهم كامل التحصيل. وفوق ذلك كله لا يتردد في إملاء دروس في أخلاقيات الحوار . ولا غرابة في ذلك فلقد كان ابن رشد قاضيا عرف بالنزاهة ونصرة الحق، وكان استاذا محببا لدى تلاميذه إذ كان يعاملهم كإخوة، بشوشا متواضعا، وفي نفس الوقت يفيض علما..

٢٢- نص يخاطبنا نحن اليوم...

لقد فضلنا إرسال الكلام إرسالا، و لم نستشهد بنصوص لابن رشد في هذا الذي قلناه عنه، مرجئين إدراج نماذج من أحكامه ومؤاخذاته وصيحاته ونصائحه بأسلوبه، في المقدمة التحليلية، عسى أن يكون في ذلك نوعا من التدريب للقارئ غير المختص، على الخطاب الرشدي وحثا له على متابعة الرحلة معنا داخل أروقة هذا النص الغني، الذي يخاطب أطرافا متنازعة ما زالت امتداداتها حاضرة بيننا. فهو إذن نص يخاطبنا نحن اليوم، كما خاطب معاصريه. ولعل الفرق الوحيد بيننا وبينهم هو أنهم كانوا أقدر منا على التعامل معه كنص، لغة ومفاهيم وتصورات، تفصلنا نحن اليوم عنها مسافات.

وغني عن البيان القول إن الهدف الأساسي من هذه الطبعة التي نقدمها اليوم للقارئ العربي هو تقليص المسافة، إلى أقصى حد ممكن، بينه وبين هذا النص الرشدي الأساسي الذي بقي يتداول إما كمخطوطات وإما كطبعات تستنسخ المخطوطات كما هي، وإذا هي تدخلت بالفواصل والنقط وضعتها في غير محلها فشوهت المعنى تشويها. وإذا كانت جميع طبعات كتب ابن رشد تعاني مما سبق

أن أطلقنا عليه "أزمة الفهم"،(٤٧)سواء على مستوى العبارة أو على مستوى قصد المؤلف، فإن نصيب هذا النص من هذه الأزمة بقي لحد الساعة أكبر وأوسع.

ومن أجل التخفيف من "أزمة الفهم" في هذا الكتاب "المشهور المجهول" فضلنا تخصيص هذا المدخل للتعريف به من خلال تحديد موقعه التاريخي في سياق الصراعات التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية. وأحسب أننا تمكنا من الجواب عن السؤال الأساسي في الموضوع، وهو السؤال الذي يطرحه هذا الكتاب في كل لحظة، تارة بصورة ضمنية وتارة بصيغة صريحة مع تعجب، وهو: ما الذي حمل ابن سينا، الفيلسوف الموسوعي، على السلوك مسلك الجدليين المتكلمين في إلهياته، ودفع الغزالي، المتكلم الأصولي المقتدر، إلى السلوك، في معظم ردوده عليه، مسلك السفسطائيين "الأشرار"، كما عبر ابن رشد عن ذلك مرارا، وبتعجب واندهاش؟

---

(٤٧) انظر التقديم الذي صدرنا به "فصل المقال" . نفس المعطيات السابقة.

مقدمة تحليلية

كتاب للدفاع عن الرؤية العلمية
وأخلاقيات الحوار

هذا ما بقي ما في هذا الكتاب، وسيبقى، حيا ومعاصرا لكل زمان!

١- وصف الكتاب: إخضاع الفلسفة لبنية علم الكلام

كتاب"تهافت التهافت" لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد هو رد مباشر على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"، سلك فيه فيلسوف قرطبة الطريقة نفسها -تقريبا- التي سلكها في شروحه المطولة على كتب أرسطو: يتتبع الكتاب فقرة فقرة ويقوم بإبداء الرأي: يأتي بكلام الغزالي، كاملا في الأعم الأغلب، وأحيانا يعيد تلخيصه بأسلوبه هو قبل أن يرد عليه، وأحيانا يقاطعه ليدلي بتعليق أو توضيح، قبل أن يتركه يواصل الكلام. وفي أحيان قليلة يقتصر ابن رشد على تلخيص نص الغزالي أو يذكر جملة أو جملتين منه ثم يشير إلى نهاية الفقرة التي سيناقشها بعبارة: "إلى قوله...". هذا باستثناء المسألتين التاسعة عشرة والعشرين اللتين لم يذكر نص كلام الغزالي فيهما[1] لكونهما تتناولان موضوعا هو في نظره من اختصاص الدين وحده، موضوع "البعث ": هل سيكون للنفوس وحدها أم لها وللأجساد؟ وكان ابن سينا قد تكلم فيه برأي فرد عليه الغزالي. أما فيلسوف قرطبة فقد فضل عدم الانخراط في الجدال حول هذه المسألة، لأنها عنده من مبادئ الدين لا من قضايا الفلسفة، فاكتفى بإبداء رأيه في المسألة ككل. وهكذا فبنية كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" هي في الجملة نفس بنية كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"، فلنبدأ بوصف هذه.

يقصد الغزالي بعبارة "تهافت الفلاسفة": تناقض آرائهم وعدم بلوغهم فيها مرتبة اليقين.[2] والكتاب الذي سماه بهذا الاسم يتألف من "خطبة الكتاب" وأربع

(١) سنثبت في ملحق خاص في آخر الكتاب النصوص التي لم يذكرها ابن رشد من كتاب الغزالي.

(٢) في لسان العرب :" والتهافت: التساقط قطعة وتهافت الفراش في النار: تساقط. وتهافت القوم إذا تساقطوا موتا. وتهافتوا عليه تتابعوا". وإذن فـ "تهافت الفلاسفة" معناه: تساقط أقوالهم. ويستعمل الغزالي مرارا كلمة "تناقض" كمرادف شارح للمعنى الذي يقصده من كلمة : "التهافت".

مقدمات، وقد تعرضنا لمضامينها في "المدخل". بعد ذلك يأتي "فهرست المسائل" التي ناقش فيها الفلاسفة، أعني ابن سينا أساسا، بهدف إظهار "تناقض مذهبهم"، وهي عشرون مسألة: ست عشرة منها في "الإلهيات"، وأربع في "الطبيعيات".

تدور جميع هذه المسائل حول نفس القضايا التي يتخذها علم الكلام موضوعا له مثل قدم العالم أو حدوثه، وذات الله وصفاته ونفي الشريك عنه الخ. أما "الطبيعيات" فلم يتعرض الغزالي فيها إلا لمسائل أربع، اعتبرها تتناقض مع العقيدة الدينية كما يقررها المذهب الأشعري. وهذه المسائل هي: مسألة السببية، ومسألة جوهرية النفس واستقلالها عن البدن، ومسألة خلودها، وأخيرا مسألة حشر الأجساد.

ومع أن الخوض في مسألة السببية تحت عنوان "الطبيعيات" مبرر، من جهة أن البحث في الأسباب الأربعة التي يدين لها الجسم بالوجود، حسب أرسطو، (المادة، الصورة، الفاعل، الغاية)، هو من اختصاص العلم الطبيعي فعلا، فإن النقاش في **مبدأ السببية** ذاته، في قسم "الطبيعيات"، كما فعل الغزالي، غير مبرر تماما؛ لأن الأمر يتعلق هنا بواحد من مبادئ العقل، المبادئ الأساسية المؤسسة للعلم الطبيعي ولغيره من العلوم؛ والبحث فيه مجاله علم المنطق وعلم "ما بعد الطبيعة".

أما المسائل الثلاث الأخيرة فلا علاقة لها هي الأخرى بالعلم الطبيعي كما عرضه أرسطو في منظومته، إلا من حيث أنها تتعلق بالنفس، التي يشكل البحث فيها فعلا جزءا أساسيا من العلم الطبيعي في المنظومة الأرسطية. غير أن آراء ابن سينا في النفس، خصوصا منها تلك التي يرد عليها الغزالي هنا، تختلف اختلافا جوهريا عن نظرية أرسطو. فالنفس عند الفيلسوف اليوناني "كمال" للجسم، وهي ليست مستقلة عنه بل هي بمثابة "الصورة" له، وهو بمثابة "المادة" لها: وعنده أن الصورة والمادة لا تنفكان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. هل تستقل صورة الكرسي عن الخشب المصنوعة منه؟ أو هل يمكن فصل الخشب، في الكرسي، عن صورة الكرسي ويبقى مع ذلك كرسيا؟ أما ابن سينا فهو يعتبر النفس جوهرا روحانيا مستقلا عن البدن، كانت موجودة قبله وستبقى بعده، وأنها وحدها -دون البدن- هي التي ستكون موضع ثواب أو عقاب في الآخرة، مما فسح المجال للغزالي لتكفيره بتهمة إنكار بعث الأجساد.

وهكذا جاءت أهم المسائل التي هاجم فيها الغزالي ابن سينا في "قسم الطبيعيات"، تنتمي لا إلى "العلم الطبيعي" كما ألف فيه أرسطو، بل إلى علم الكلام. وقد خاض فيها ابن سينا فعلا، في إلهياته، من موقع المتكلم لا الفيلسوف. لقد دافع عن إمكانية خرق"النفوس" لمبدأ السببية، وقال بالسحر والكرامات والمعجزات والنيرنجات والطلسمات؛ كما خاض في موضوع "البعث"، هل يكون للنفوس وحدها أم للأجساد أيضا؟[٣]

لقد أخضع الغزالي كتابه الذي قصد به، كما قال، "الرد على الفلاسفة"، أخضعه لبنية علم الكلام، فحاكم الفلسفة داخل رواق "الكلام" لا في فضاء الفلسفة. وهكذا جاءت بنية الكتاب تستنسخ بنية كتب الكلام التي يدور النقاش والجدال فيها حول ثلاث موضوعات رئيسية هي: ذات الله، وصفاته، وأفعاله. ثم تأتي بعد ذلك اللواحق وعلى رأسها النبوة والمعجزة والمعاد... وهكذا عدل الغزالي في كتابه عن الترتيب المعروف في المؤلفات الفلسفية منذ أرسطو، وهو الترتيب الذي يقضي بتقديم الطبيعيات على الإلهيات، باعتبار أن الطبيعيات هي التي تؤسس الإلهيات. وقد برر الغزالي عدوله عن هذا الترتيب وتقديم الإلهيات على الطبيعيات بكون العلم الإلهي "أهم والخلاف فيه أكثر، لأنه غاية العلوم ومقصدها، وإنما يتأخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي، ولكنا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود"[٤].

فما هو "المقصود" يا ترى؟

"المقصود" عند الغزالي، في الحقيقة، مقصودان اثنان:

- أحدهما صريح ومعلن عنه مرات عديدة، بصورة تثير الريبة حقا، وهو الرد "على الفلاسفة القدماء" لبيان "تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم"، وذلك من خلال ما نقله "المترجمون لكلام ارسطوطاليس"، الذي "هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول" . ولما كان "أقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام: الفارابي أبو نصر، وابن سينا"، كما يقول، فهو ينبه قارئه إلى أنه سيقتصر "على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب".[٥]

---

(٣) راجع في هذا الموضوع **بنية العقل العربي**. نفس المعطيات المذكورة. ص ٤٦٣-٤٧٦.
(٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. **مقاصد الفلاسفة** . تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة.١٩٦١. ص١٣٣.
(٥) الغزالي. **"تهافت الفلاسفة"**. خطبة الكتاب.

- أما "المقصود" الآخر، وهو الحقيقي في نظرنا، فلا يعلن الغزالي عنه، بل يجتهد في إخفائه بالتركيز على الأول والتذكير به مرارا، في ثنايا الكتاب. هذا المقصود المسكوت عنه هو ما سيكون موضع الفقرة التالية.

٢- استراتيجية: "أحسن دفاع هو الهجوم"

لم يكن الغزالي يجهل المقتضيات المنهجية والعلمية التي تفرض تقديم الطبيعيات على الإلهيات، أعني كون هذه مبنية على تلك؛ وبالتالي فتقديم الإلهيات في كتابه لم يكن عملا بريئا، بل كان بهدف عزل النتائج عن مقدماتها ليسهل عليه التشكيك فيها وإبطالها. وقد اشتكى ابن رشد في "تهافت التهافت" من سلوك الغزالي هذا غير ما مرة. يقول مثلا: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل". (م١١، ٢-ر،أ،٦)[٦]. وأيضا: "ولا يقف على مذاهبهم (= الفلاسفة) في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها، مع فطرة فائقة ومعلم عارف". (م١، ٣٨-ر، ب).

لم يكن الغزالي يجهل هذا الدرس المنهجي، فقد طبقه في كتب أخرى له، كان غرضه فيها هو "طلب الحق" فعلا، أعني تقديم معرفة صحيحة حول الموضوع المدروس، كما فعل في مؤلفاته في المنطق وأصول الفقه والتصوف. ولكن الغزالي في هذا الكتاب، كتاب "تهافت الفلاسفة"، لم يكن يطلب الحق، وإنما كان قصده التشغيب والتشويش، والهدم والتشكيك، كما أكد ذلك هو نفسه مرارا، في مواضع كثيرة من كتابه، وبعبارات صريحة قوية. من ذلك قوله: "ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم، بما نبين تهافتهم. و لم نتطرق للذب عن مذهب معين". (م١، ٤٤-غ ، أ)، وقوله: "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق" (م٦، ١١-غ ، و). وأيضا: "المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية،

---

(٦) الإحالة هنا إلا طبعتنا هذه من "تهافت التهافت". أنظر المتن في القسم الثاني من الكتاب. والإشارات: م١١ -المسألة الحادية عشرة. ٢-ر -الفقرة الرئيسية التي تحمل هذا الرقم. أ-الفقرة الفرعية أ، ورقم ٦ -الفقرة التي تحمل هذا الرقم من الفقرات المتفرعة عن هذه. وهكذا...

وتشكيككم في دعاويكم. وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها [...] وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس، ودعواكم أنا(=نحن الفلاسفة) قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية؛ وقد بان عجزكم، وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم، وهو المقصود من هذا البيان". (م٦ ،١١- غ، ز).

ولكي نفهم موقف الغزالي هنا يجب أن نتذكر أن مخاطبه هنا هو ابن سينا تحديدا، وأنه لم يكتب كتابه "تهافت الفلاسفة"، للرد على الفلاسفة من موقع "الرأي المخالف"، بل لقد كتب هذا الكتاب، كما بينا ذلك في "المدخل"، من موقع الدفاع، سالكا الاستراتيجية القائلة: "أحسن وسيلة للدفاع هو الهجوم"، الدفاع عن المذهب الأشعري الذي كان قد بلغ مرحلة من التطور أطلقنا عليها في مكان آخر مرحلة "الترسيم الإيديولوجي"(٧)، وقد اتخذت منه الدولة السلجوقية السنية، التي كان الغزالي يعيش في كنفها، درعا لمواجهة هجمات الإسماعيلية وتحديات الشيعة الاثنا عشرية، الظاهرة منها والمستترة. أما ابن سينا — الذي عاش قبله في كنف أمراء البويهيين الشيعة، والذي كان شيعيا اثنا عشريا وعلى صلة ما بفكر الإسماعيلية العدو اللدود للسلجوقين- فقد أراد، كما أوضحنا ذلك قبل (في "المدخل")، أن يجعل مما كتبه في "العلم الإلهي"، سواء في موسوعته "الشفاء" أو ملخصها "النجاة" أو في "الإشارات والتنبيهات"، وتلك هي أهم كتبه الفلسفية، أقول أراد أن يجعل مما كتب في "الإلهيات" بديلا فلسفيا لـ "علم الكلام"، وبالتحديد علم الكلام الأشعري. لقد أخذ مسائل هذا "العلم" واتخذ فيها مواقف مضادة لما تقول به الأشعرية، و عمل على البرهنة عليها بخطاب فلسفي، موظفا مفاهيم ورؤى فلسفية، وبالخصوص منها تلك التي انحدرت إليه وإلى الفارابي من محاولات التوفيق بين "الفلسفة" و"الدين" و من النزعات العرفانية، وهي المحاولات والنزعات التي أخذت تنتشر بعد أرسطو، ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد، في كل من أثينا وروما والإسكندرية وحران وفي غيرهما من المدارس التي عرفها "الشرق الأوسط" قبل الإسلام.

---

(٧) ابن رشد . "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة". المدخل. ص ٢٧ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت . ١٩٩٨.

هكذا جاءت إلهيات ابن سينا عبارة عن: "فلسفة كلامية" ابتعدت عن موضوعات "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، لتنشغل انشغالا كليا بموضوعات "علم الكلام" الإسلامي. لقد اختصر الشيخ الرئيس، في قسم الإلهيات من كتابيه "الشفاء" و"النجاة"، المقالات (أو الفصول) الأربع عشرة التي تشكل محتوى كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، اختصرها في مقالة صغيرة من نحو خمسة وعشرين صفحة ليخصص الباقي، وهو ثمانون صفحة، لقضايا "علم الكلام" الإسلامي[٨]، وهي تدور كلها حول "الواجب" (الله)، كماله وحدانيته، بساطته، صفاته، صدور العالم عنه، العقول السماوية (=الملائكة)، النبوة، القضاء والقدر، البعث والمعاد، ، العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة الخ... ولم يقتصر ابن سينا على هذا النوع من "التبني" لقضايا علم الكلام، بل لقد انتقد من سماهم بـ "المخالفين" من المتكلمين، وهم الأشاعرة بالتحديد، معترضا على طريقتهم في "النظر"، مؤكدا مثلا: "أن الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه **ضعفاء المتكلمين**"، و"أنه يلزم على **قول المخالفين** أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركات بزمان". وهذا ينسف دليل الأشاعرة على حدوث العالم، وبالتالي مذهبهم بأكمله.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا التحدي الذي كان يواجه المذهب الأشعري قد جاء من شخصية علمية كبيرة واسعة الصيت تنتمي إلى خصم مذهبي وسياسي (الشيعة)، أدركنا لماذا اختار الغزالي استراتيجية "الدفاع بواسطة الهجوم".

٣- كيف بنى الغزالي خطابه الهجومي؟

كان الحوار بين ابن رشد والغزالي سيكون أقل تعقيدا، لو أن هذا الأخير كان يعرض ردوده واعتراضاته على ابن سينا بصورة مباشرة ومتواصلة، كما فعل الشهرستاني مثلا في كتابه "مصارعة الفلاسفة"، حيث يورد نصا لابن سينا ثم يناقشه مناقشة منطقية ويبين مواطن الضعف أو التناقض فيه. لكن الغزالي اعتمد عن قصد أسلوب "طريقة المتقدمين" من المتكلمين في الرد على الخصوم والمخالفين، أسلوب: "فإن قلتم ..قلنا.."، وهو أسلوب يقوم على مجادلة الخصوم

(٨) ابن سينا. **كتاب النجاة**. نشره ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٥. ولا تختلف إلهيات "الشفاء" في شيء عما في "النجاة".

وإلزامهم بنتائج "شنيعة" يدعي أنها تنتج عن موقفهم، و إظهارهم بمظهر المتناقض أو المرتكب للمحال، والدفاع في الوقت نفسه، بصورة صريحة أو ضمنية، على وجهة نظر المذهب الأشعري.

لقد سلك الغزالي في كتابه مسلكا معقدا يقوم في أبسط الحالات على الخطوات التالية:

- يعرض وجهة نظر "الفلاسفة"، كما يستخلصها من كتب ابن سينا، بالطريقة التي يريد والترتيب الذي يفضل، يعرضها بـ" التقسيط" بأسلوبه هو، وكما فهمها، أو يريد لها أن تفهم ! وهو لا يذكر ابن سينا ولا الفارابي ولا غيرهما من فلاسفة الإسلام إلا نادرا، وإنما يتكلم في الغالب عن "الفلاسفة" بضمير الغائب: "قالوا"، "فإن قالوا"، "فإن قيل" الخ(٩)...

- وفي أحيان كثيرة يبدأ بتحديد عدد أوجه الاعتراضات التي سيوجهها لهم، ليشرع في الاعتراض الأول أو "الوجه" الأول منه.

- ثم يذكر ما يعتبره جواب لـ"الفلاسفة" على اعتراضه ذاك. وفي الغالب يستقي هذا "الجواب" من استدلالات ابن سينا على القضية المطروحة وبراهينه عليها.

- ثم يرد على هذا الاعتراض، إما بمجرد التشكيك، وإما بتقديم وجهة النظر التي يريد طرحها كبديل، وهي وجهة نظر الأشاعرة. وغالبا ما يلجأ إلى أسلوب "المقايضة"، فيوجه الكلام إلى خصومه قائلا: كما لم تقبلوا منا كذا فنحن لا نقبل منكم كذا، أو اقبلوا منا كذا كما تقبلون كذا الخ...

- ثم يفترض أن خصومه الفلاسفة اعترضوا عليه اعتراضا يركبه هو، أو يستقيه من استدلالات ابن سينا.

- ثم يرد على هذا الاعتراض.

الخ... الخ...

أما ابن رشد فهو يتدخل تارة في جميع هذه المراحل أو جلها ليصحح أو يرد الخ، وتارة يترك الغزالي حتى ينهي كلامه في القضية موضوع النقاش ثم يتدخل ليحلل ويصحح. وهو لا يعترض من منطلق مذهبي معين، بل يركز على

---

(٩) يذكر الفارابي وابن سينا بالاسم مرات معدودة، ولكنه لم يتوجه بضمير الخطاب إلى ابن سينا إلا مرة واحدة..

ما في الدعاوى المطروحة من ضعف منطقي أو من مخالفة لما يقول به الفلاسفة (أرسطو تحديدا)، أو لينبه إلى أن ما يقوله الغزالي لا يمثل رأي ظاهر النصوص الدينية : القرآن والحديث، وأن الأمر يتعلق بتأويل خطأ.

من هنا صعوبة التعامل مع الكتاب، فالكلام فيه مختلط. ولابد للقارئ من الانتباه إلى من يتكلم: هل الغزالي؟ وهل يتكلم باسمه أم باسم "الفلاسفة"؟ هل ابن رشد هو الذي يتكلم؟ وعلى من يرد: هل يعترض على الغزالي أم يعترض على ابن سينا؟ هل يعني أرسطو أم ابن سينا حينما يعرض رأي "الفلاسفة"، الذين يسميهم أحيانا كثيرة بـ"الحكماء"، وأحيانا أخرى يطلق اسم "القوم" على من يتحدث عنهم، متكلمين كانوا أو فلاسفة الخ...

٤- مواقف .. وما بقي حيا ومعاصرا في الكتاب

لن يكون بالإمكان إذن تقديم ملخص لمحتوى الكتاب، ولا مختصر لمضمون فصوله التي تتفاوت، طولا وقصرا، تفاوتا كبيرا. ومع أن النقاش يدور في كل فصل حول مسألة معينة، فإن الطريقة التي سلكها الغزالي في الرد والاعتراض تعتمد "الانتقال" من قضية إلى أخرى قبل أن تستوفي القضية المطروحة حقها، وذلك تجنبا للوصول إلى مأزق، أو سدا للباب أمام رد الخصم واعتراضه. وقد نبه ابن رشد مرارا وتكرارا إلى هذا النوع من "النقل السفسطائي".

كل ما يمكن فعله إذن، وهذا أجدى للقارئ الذي يتأهب لقراءة الكتاب بشوق، وأيضا بصبر وأناة، هو إلقاء الضوء على طبيعة موقف كل واحد من الأطراف الثلاثة الذين يدور الحوار بينهم، الغزالي وابن سينا وابن رشد، حول **القضية الأساس**، التي في الكتاب، كما في علم الكلام وبصورة ما في الفلسفة أيضا. إن عرض المواقف المختلفة حول هذه المسألة سيمكننا، ليس فقط من التعرف على وجهات النظر التي كانت تصارع في مجال رؤية العالم (الله، وعلاقة الطبيعة والإنسان به)، بل ستتيح لنا فرصة التعريف بأهم المصطلحات الفلسفية والكلامية التي لا تخلو منها صفحة من الكتاب. أما القسم الأخير من هذه المقدمة التحليلية فسنخصصه لما سندعوه: **"قواعد الحوار وأخلاقياته عند ابن رشد"**؛ وهذا في الحقيقة هو ما بقي في هذا الكتاب، وسيبقى، حيا ومعاصرا لكل زمان.

الغزالي يمثل هنا الموقف الأشعري، ولكن فقط على مستوى الدفاع بواسطة الهجوم. معنى ذلك أنه لا يعرض رأي الأشاعرة، في أية مسألة، عرضا مباشرا، بل يتجه بكل قواه نحو الرأي المخالف، رأي الخصم، يعرضه ويوضحه، ثم يأخذ في الاعتراض عليه بقصد إبطاله أو بيان تناقضه وضعفه. لقد اختار الغزالي من إلهيات ابن سينا القضايا التي هي عماد المذهب الأشعري، يعرضها بأسلوبه هو، وهو أكثر وضوحا وبساطة من أسلوب ابن سينا! ومعلوم أن الغزالي مارس التدريس وتعود على بيداغوجية التفهيم والبيان، على العكس من ابن سينا الذي لم يدرس قط. ولكنه، أعني الغزالي، في عرضه الواضح فعلا، لم يكن يتوخى بناء المعرفة، بل إظهار عجز الخصم عن بناء معرفة "يقينية" بالقضايا المطروحة.

من هنا صيغة العناوين التي اختارها الغزالي للمسائل العشرين التي يتألف منها الكتاب، أقصد العناوين التي وضعها الغزالي بنفسه لفصول كتابه "تهافت الفلاسفة"، والتي استغنى عنها ابن رشد، أو أشار إليها مجرد إشارة، لينصرف إلى نص المتن(١٠). يتصدر هذه العناوين ثلاث عبارات على التناوب: "إبطال مذهبهم" أو "قولهم ..."، "بيان تلبيسهم..."، "تعجيزهم ...". والضمير "هم" يعود على "الفلاسفة"، وبالتحديد ابن سينا. معنى ذلك أن هدف الغزالي، هدفه المباشر، هو إظهار "إلهيات" ابن سينا، التي قلنا عنها إن صاحبها أرادها أن تكون بديلا "برهانيا" لعلم الكلام الأشعري، بمظهر الدعاوى "الباطلة"، "العاجزة"، "الملبسة"؛ وبالتالي الدعاوى التي لا ترقى إلى مستوى "البديل" الذي يمكن أن يزحزح المذهب الأشعري من مكانه ومكانته.

٥- مثال من المسألة الأولى: القدم والحدوث أم الواجب والممكن؟

وهكذا ففي المسألة الأولى، وهي بعنوان: "إبطال قولهم بأزلية العالم"، لا يصرح الغزالي برأي المذهب الأشعري وهو "حدوث العالم"، أو "الخلق من عدم"، بل يشرع في إيراد ما يعتبره أدلة "الفلاسفة" على "قدم العالم" أي أزليته.

(١٠) أما عناوين هذه المسائل في "تهافت التهافت" فهي تختلف من مخطوط لآخر، كما هو واضح في هوامش التحقيق في طبعتنا هذه. وربما يرجع هذا إلى أن ابن رشد قد أهملها في نسخته الأصلية ولم يهتم كعادته إلا بـ "الأقاويل" التي تشكل جوهر الموضوع ، ولذلك نجده يهمل ما هو ليس من صميم المسائل موضوع الكتاب ، مثل خطبة الكتاب والمقدمات الأربع التي صدر بها الغزالي كتابه، تماما مثلما أهمل في شروحه على أرسطو، وعلى جمهورية أفلاطون، جميع ما لا ينتمي إلى "الأقاويل العلمية" حسب تعبيره، وبالتالي كل هو يوناني محلي، وكل ما هو استطراد وفيه خروج عن الموضوع. هذا وقد رتبنا المسائل كما هي مرتبة في المتن ووضعنا لها عناوين من عندنا تعبر عن القضية الأساسية موضوع المسألة.

والحق أن القضية هنا معكوسة: ذلك أن "الفلاسفة"، وعلى رأسهم ابن سينا، لم يطرحوا المسألة على هذا الشكل. فالمنطلق عندهم هو صعوبة التخلص من الإشكالات المنطقية التي تلازم القول بـ "حدوث العالم"، وهي الإشكالات التي لم تزدها نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين إلا تعقيدا. وفي مقدمة هذه الإشكالات، أن القول بأن العالم "حادث"، بالمعنى الذي يعطيه الأشعرية لـ "الحدوث"، وهو أن الله كان منذ الأزل وحده، لاشيء معه، ثم شاءت إرادته أن يخلق العالم، فخلقه، هذا القول يدفع إلى التساؤل: كيف نفهم أن الإرادة الإلهية شاءت في وقت ما خلق العالم؟ ما الذي جعل الإرادة الإلهية لا تخلق العالم قبل وقت خلقه أو بعده؟ هل يرجع ذلك إلى قيام "مرجح"، رجح عملية الخلق في وقت دون آخر؟ هذا لا يمكن! لأن فكرة "المرجح"، سواء كانت دافعا داخليا أو حافزا خارجيا، لا معنى لها بالنسبة إلى الله المنزه عن الوقوع تحت أي تأثير، مهما كان.

ولتجاوز هذا الإشكال المنطقي سلك ابن سينا مسلكا اعتقد أنه سيقدم به بديلا عن نظرية الأشعرية، فقال: إن "الحدوث" بالمعنى الذي يفهمه المتكلمون لا يمكن البرهان عليه ولا تجنب مشكل "المرجح" فيه، ولذلك ينبغي التخلي عن مقولتي "الحدوث" و "القدم "، وهما مقولتان "كلاميتان"، أي من وضع المتكلمين، والنظر في الأمر من زاوية مقولتين فلسفيتين هما: "الممكن" و"الواجب"، وكان الفارابي قد وظفهما من قبل في هذا المجال.

"الممكن" هو ما يمكن، أو يجوز، أن يوجد وأن لا يوجد. أما "الواجب" فهو ما يوجد ضرورة: ما لا يمكن أن لا يوجد. وبعبارة الفارابي وابن سينا: الواجب هو: " ما إذا فرض غير موجود لزم عنه محال". وبما أن العالم موجود، ونحن نعيش فيه، وبما أنه عبارة عن سلسلة من الظواهر المتغيرة التي بعضها سبب لبعض، فإنه كـ "كل" لا يمكن أن يكون سبب وجوده، لأن "كل" العالم هو مجموع أجزائه، وهي جميعا معلولة لبعضها، والـ "كل" المعلول لا يمكن أن يكون علة نفسه. وإذن فوجود "العالم" بوصفه ممكنا، لابد أن له علة (أو فاعل) خارجه. ولابد أن يكون هذا الفاعل غير مفتقر إلى علة، لأنه إن كان كذلك احتاج بدوره إلى علة، وبالتالي نقع إما في "التسلسل"، تسلسل العلل إلى ما لانهاية له، وهذا محال غير معقول، وإما في "الدور"، كأن يكون الأول علة للثاني والثاني علة للثالث والثالث **علة للأول!** وهذا أيضا محال غير معقول.

يبقى، إذن، أن يكون الفاعل للعالم، هو المقابل المنطقي لـ "ممكن الوجود"، أي "واجب الوجود" الذي وجوده من ذاته، أي جزء ماهيته –وابن سينا يقول ماهيته هي وجوده نفسه– والذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال: وهذا المحال هو وجود العالم من غير موجد، أو الوقوع في الدور أو التسلسل!

من هنا أدخل ابن سينا مقولة ثالثة بين الممكن والواجب وهي ما دعاه بـ"الممكن بذاته الواجب بغيره". بمعنى أننا إذا نظرنا إلى العالم في ذاته، أي كما تجري الحوادث فيه وجدناه ينتمي إلى "الممكن". ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية أنه "موجود" فعلا، وأنه لا يمكن الرجوع القهقرى مع ظواهره بتعقبها كعلل ومعلولات بعضها لبعض، إلى ما لا نهاية له، فإننا مضطرون إلى النظر إليه بوصفه "واجب الوجود"، ولكن لا بنفسه بل بغيره، أي بـ "واجب الوجود بذاته" الذي هو الله. وهكذا: فـ"العالم" بما أنه "ممكن بذاته" فهو حادث بالذات، أي معلول ومفعول. وبما أنه "واجب بغيره"، أي بواجب الوجود، وبما أن "واجب الوجود" لا أول لفعله –وإلا احتجنا إلى المرجح– فهو، أعني العالم، "قديم بالزمان". ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم في الإصبع: فحركة الخاتم حادثة بالذات لأنها ليست من الخاتم نفسه بل هي تابعة لحركة الإصبع ومعلولة لها، ولكنها قديمة بالزمان قدم حركة الإصبع نفسها، أي أنها مساوقة لها ولا يمكن أن تتخلف عنها.

٦– تراخي الإرادة: معقول أم غير معقول؟

يحاول الغزالي في ردوده واعتراضاته حول هذه المسألة أن يبين أن هذا "التخريج" الذي قال به ابن سينا والذي تمدح به في وجه المتكلمين،(١١) لا يثبت حدوث العالم، أي "الخلق من عدم" –وهو الركن الأساس في مذهب الأشعرية– بل هو تخريج يكرس القول بأزليته وقدمه: ذلك أن وصف العالم بـ "وجوب الوجود"، ولو "بغيره"، يعني أنه منذ أن كان هذا "الغير" أي الله، والعالم موجود. ويجادل الغزالي في مسألة "المرجح"، التي هي نقطة الضعف الخطيرة في

---

(١١) يقول ابن سينا عن برهانه هذا : "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من الصفات إلى تأمل لغير فكرة نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود: يشهد به الوجود من حيث هو وجود، ويشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود". ابن سينا. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٨. ج٣. ص ٥٤.

مقولة "الحدوث"، كما رأينا ، ويقول بما يسمى عندهم بـ "تراخي الإرادة"، بمعنى أن الله أراد منذ الأزل خلق العالم، أي خلقه بإرادة قديمة؛ وأراد منذ الأزل كذلك، أن يكون هذا الخلق في الوقت الذي اختارته هذه الإرادة.

٧- ابن رشد: كلا الرأيين متهافت

أما ابن رشد فهو يرى أن كلا الرأيين متهافت: فقول ابن سينا بـ"الممكن بذاته الواجب بغيره"، قول متناقض متهافت، لأنه يجمع بين شيئين متقابلين، كل منهما من **طبيعة** مختلفة: فـ "الممكن" من طبيعته أنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. بينما "الواجب" هو "الضروري الوجود". والقسمة العقلية تقتضي إما أن يكون الشيء ممكنا، وإما ضروريا، وإما ممتنعا. ولا يمكن أن يكون "الممكن" واجبا، بذاته أو بغيره، إلا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى الواجب، وهذا إلغاء للممكن!

أما احتجاج الغزالي بـ "تراخي" الإرادة، فاحتجاج فاسد. أولا، لأن الإشكال سيبقى: ما الداعي إلى "التراخي"؟ هل هناك عامل ما، خارجي أو داخلي، وهذا يعود بنا إلى الحاجة إلى مشكل "المرجح"؟! ثانيا، يجب أن نتفق على معنى الإرادة نفسها، لنرى هل يعقل القول بتراخيها أو لا يعقل؟ يقول الغزالي: الإرادة "صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله"، فالإرادة الإلهية خصصت وجود العالم بدل عدمه! ويعقب ابن رشد متسائلا: ولماذا كان هذا التخصيص؟ ثم ما الإرادة؟ أليست هي شوق إلى فعل شيء يستكمل به المريد، أي يلبي به حاجة في نفسه؟ وهل يجوز مثل هذا القول في حقه تعالى؟ وأيضا ما معنى "المثل" هنا؟ وهل"الوجود" مثل لـ "العدم"، أم أنه مقابل له؟ ويدور نقاش طويل عريض حول هذه المسألة.

٨- إشكالية صدور الكثرة عن الواحد: نظرية الفيض!

ومن المشاكل المتصلة بهذه المسألة، مسألة "الخلق"، مشكلة ما عبرت عنه الأفلاطونية المحدثة بـ "صدور الكثرة عن الواحد"! وهذه مشكلة تنتمي إلى الإرث الفلسفي الذي انتقل إلى الإسلام من التيارات العرفانية والجدال الفلسفي في العقيدة المسيحية، ولم يكن لها حضور يذكر في فضاء علم الكلام. والمشكلة تطرح هكذا: الله واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه؛ والعالم متعدد كثير،

فكيف يمكن تصور صدور الكثرة عنه، والحال أنه كان قد تقرر عندهم أن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"؟

لحل هذا الإشكال ظهرت نظرية الفيض قبل الإسلام بقرون. تقرر هذه النظرية، كما صاغها الفارابي وأخذها عنه ابن سينا، أن واجب الوجود (الله) بما أنه عقل محض، أي لا تخالطه المادة، بل هو مفارق لها تمام المفارقة، فهو دائم التعقل لذاته: عقل ذاته، ومن عقله ذاته فاض عنه عقل ثان. وهذا العقل الثاني: عقل مبدأه، أي العقل الأول، ففاض عنه عقل ثالث؛ وعقل ذاته، ففاض عنه نفس وجرم فلكي. وتسلسل الفيض هكذا إلى العقل العاشر الذي محله فلك القمر، يشرف على ما تحته، أي على الأرض التي تشكلت العناصر الأربعة فيها (التراب والماء والهواء والنار) من حركة الأفلاك. وباختلاط تلك العناصر بتأثير حركة الأفلاك تكونت الأجسام. وعندما يصبح جسم منها مستعدا ليتخذ صورة كائن من الكائنات الأرضية، جمادا أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا، أفاض عليه العقل العاشر صورة ذلك الكائن، ومن هنا اسمه "واهب الصور".

يعترض الغزالي على هذا التصور، ويقول إنه تصور يسلب الإرادة عن الله، ويجعل الأمر أشبه بصدور الضوء عن الشمس، وهو فعل طبيعي قسري لا إرادي. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فنسبة الكثرة إلى العقل الفائض الأول لكونه عقل ذاته وعقل مبدأه أمر فيه تحكم! وأيضا: لماذا تسلسلت العقول؟ ولماذا وقفت عند العاشر؟ ثم ما دام مصدر الكثرة هو التعقل فلماذا لا ننسبها إلى العقل الأول ذاته (الله)، وهو الذي يقولون عنه: إنه "عقل وعاقل ومعقول"؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التشكيكية التي يطرحها الغزالي بصيغ مختلفة، وبكثير من السخرية في بعض الأحيان!

أما ابن رشد فهو يعترض بشدة على نظرية الفيض جملة وتفصيلا، ويقول عنها إنها دخيلة على الفلسفة، وأنه لم يقل بها أحد من القدماء! ثم يتساءل باندهاش: "والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة" (م٣، ٣٠-ر، ب)، وأيضا: "والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرة من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء"[١٢] (م١، ٢٢-ر، د)،

---

(١٢) يقصد ابن رشد بـ"القدماء" هنا أرسطو أساسا. وبما أن الفارابي وابن سينا قد مزجا بين فلسفة أرسطو والتيارات المعروفة بالأفلاطونية المحدثة ذات الميول الدينية والعرفانية، غير العلمية، وبما أنهما تعاملا مع الكتب =

"ولذلك: من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهـاني، وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا، في إثبات أن كل فعل له فـاعل، هذا المسلك. وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون. وإنما اتبع هذان الرجـلان فيـه المتكلمين من أهل ملتنا"(م١،ب -١٧ر،٣). ويخاطب فيلسوف قرطبة قارئـه قائلا :"فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء (=في حقهم)! فعليك أن تتبـين قولهم هذا: هل هو برهان أم لا. أعني: في كتب القدماء، لا في كتب ابن سـينا وغيره، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي، حتى صار ظنيـا".(م٣،١٧-ر، س).

٩- ابن رشد: الطريقة البرهانية العلمية تنطلق من "الحركة"

تلك هي شكوى ابن رشد التي تتكرر مرارا في هذا الكتاب: الشكوى من كون الفارابي وابن سينا عدلا عن الطريقة البرهانية في "العلم الإلهي"، واتبعا طرقا جدلية أخذوها إما من المتكلمين وإما من غيرهم من "الضعفـاء" في الفلسـفة، فجاءت أقاويلهم قابلة للرد الجدلي والعناد السفسطائي، مما مكن الغـزالي مـن التطاول عليهم: "فأبو حامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسـفة، و لم يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح، سر بذلك وكثر المحالات اللازمة لهم. وكل مجر بالخلاء يسـر" (م٣،٣٣-ر، ب).

ما هي الطريقة البرهانية التي لا يستطيع الغزالي ولا غيره المجادلة فيـها، إذا هو اتبع قواعد الحوار والتزم بأخلاقياته؟ إنها طريقة أرسطو التي كانت تمثل العلـم في عصر ابن رشد وقبله وبعده بعدة قرون.

لا يعرض ابن رشد هذه الطريقة البرهانية مرة واحدة، بـل هـو يحيـل باستمرار إلى "موضعها"، إلى كتب أرسطو. ومع ذلك فهو يجد نفسه مضطـرا، من حين لآخر، إلى إعطاء صورة مجملة عن جانب من جوانبها، حسبما يتطلبـه السياق. ومما كتبه ابن رشد في أماكن متفرقة من هذا الكتاب، وبالرجوع كذلك إلى أرسطو ذاته، يمكن عرضها بقول عام ومجمل كما يلي:

= المنحولة على أرسطو وكأنها له فعلا، وبما أن ابن رشد هو أول من خلص أرسطو مما ليس له ولا يتسق مع أصولـه، فإن مؤاخذته لـ"الفلاسفة من أهل الإسلام" على "قلة تحصيلهم لمذهب القدماء" مؤاخذة مبررة تماما، وليس فيـها تنيقص، وإنما وصف واقع تاريخي.

١- انطلق أرسطو من دراسة الظاهر الطبيعية فردها جميعا إلى الحركة، حركة النقلة في المكان وحركة التحول والتغير في الكم والكيف الخ. وهكذا يقرر أن جميع أشكال التغير والحركة في الأرض ترجع إلى الحركة الدائرية في السماء: حركة الكواكب بدوران أفلاكها. وبما أن لكل حركة محرك فقد افترض أرسطو وجود محرك أول غير متحرك، لأنه لو كان متحركا لاحتاج بدوه إلى محرك. فكيف يمكن تصور محرك غير متحرك؟ هنا أدخل أرسطو مفهوم "العشق"، فقال إن الكواكب وجميع أشياء العالم تتحرك بدافع "الشوق" نحو هذا المحرك الأول الذي يقول عنه أرسطو إنه هو وحده أحق بأن يسمى "الإله". فهو لا يحركها كما يحرك الرجل، أو الدابة أو الآلة، شيئا من الأشياء؛ كلا، بل إن **الأشياء هي التي تتحرك إليه**، كما يتحرك العاشق نحو معشوقه، أو كما يتحرك الناس في معرض الفنون نحو لوحة معينة تستقطبهم جميعا!

والسؤال الذي لابد من طرحه الآن هو التالي: إذا كان الأمر كما وصفنا، فما هي علاقة "المحرك الأول"، الذي قلنا عنه إنه بمثابة الإله عند أرسطو، بالعالم؟ وماذا تعنيه صفة "صانع" أو "خالق" الخ؟

يجب التنبيه بادئ ذي بدء إلى أن هذا السؤال المركزي في علم الكلام، لم يكن مما يشغل فكر أرسطو. فـ "المحرك الأول" ضروري لفهم الحركة في الكون، وقد قدم مفهوم "العشق" تفسيرا للحركة التي يرجع مصدرها إلى محرك لا يتحرك، وهي حركة انجذاب (لم يستعمل أرسطو كلمة جاذبية لاعتبارات لا مجال للخوض فيها هنا). ولكن انجذاب من؟ ونحو من؟ انجذاب الفلك المحيط أولا، وهو فلك السماء العليا، المحرك لما دونه من الأفلاك، فهو **المحرك الأول المتحرك**: تقترب منه الأفلاك وتبتعد، ومن هذه الحركة تنشأ الظواهر الكونية. فتأثير الأفلاك تأثير طبيعي "ميكانيكي"، وليس تأثيرا روحانيا كما قال بذلك ابن سينا الذي ذهب في ذلك مذهبا لا برهانيا، فقال إن الكواكب تحس وتتخيل، فضلا عن القول بـ "واهب الصور"!

٢- ولكن كيف تنشأ الظواهر الكونية؟ كيف تتكون الأشياء؟ وما علاقة هذا التكون بالسماء، وبالتخصيص بـ "المحرك الأول" الذي لا يتحرك، والذي يضعه أرسطو -كما قلنا- في مرتبة الإله؟

هنا لابد من الرجوع إلى الظواهر الكونية مرة أخرى، فالطريقة البرهانية إنما هي برهانية لأنها تنطلق مما هو مشاهد ومحسوس.

قلنا قبل: إن أرسطو أرجع جميع أنواع التغير المشاهدة في الكون إلى الحركة، ومنها تأدى إلى المحرك الأول. وعلينا أن نضيف الآن أن من جملة أنواع التغير ،أو الحركة في الكون، ما نشاهده من "كون" و"فساد" (=من نشوء وانقراض)، فكيف يفسر المعلم الأول هذه العملية التي تسمى بأسماء عديدة: "الصنع"، "الخلق"، "النشوء" الخ؟

يرى أرسطو أن جميع الأشياء والظواهر التي نشاهدها ويمكن ملاحظتها، جمادا كانت أو نباتا أو حيوانا، تتألف من شيئين: "صورة"، و"مادة" (= الكرسي: صورة هي شكله، ومادة هي الخشب). وبما أن "المادة" الواحدة تتعاقب عليها عدة "صور" (الخشب يكون كرسيا وطاولة وخزانة وقلما الخ)، فإن عملية التكون والنشوء، والفساد والانقراض، هي عبارة عن تعاقب الصور على المواد؛ وبالتالي فالمادة هي مجرد قابل أو حامل للصور. وبما أن الخشب، بل جميع المواد، تقبل صورا دون أخرى، فالخشب المصنوع منه الكرسي يقبل أن تنخلع عنه صورة الكرسي لتترك المكان لصور أخرى مثل صورة القلم أو الخزانة، ولكنه، أعني الخشب، لا يقبل أن تحل فيه صورة المدفع ولا صورة الذهب ولا صورة أي حيوان حي الخ، فمعنى ذلك أن الصور **أنواع**، وأنها لا تحل إلا في المواد التي فيها استعداد لحمل النوع الخاص بها.

وهذا الاستعداد لدى مادة معينة لحمل صورة معينة هو المقصود بـ"الوجود بالقوة"، في مقابل "الوجود بالفعل"، فالكرسي موجود بالقوة في الخشب وليس موجودا بالقوة في الماء مثلا. وكل شيء موجود بـ "القوة" في شيء آخر يحتاج إلى شيء ثالث يخرجه **فيه** من القوة إلى الفعل. فالنجار يصنع الكرسي، ولكنه لا يصنعه من لاشيء، ولا من أي شيء كان، بل إنما يصنعه من الخشب الذي يحمل بـ"القوة" صورة الكرسي، أي المستعد لأن يتحول إلى كرسي. وكذلك النار التي في الشمعة المشتعلة مثلا، فهي إذ تحرق القطن إنما تخرج النار الكامنة في القطن من القوة إلى الفعل. ولولا وجود النار بالقوة في القطن لما احترق، دليل ذلك أن النار لا تحرق إلا ما هو قابل للاحتراق، أي ما فيه النار بـ "القوة"، كالخشب والشمع الخ. وعملية الإخراج من القوة إلى الفعل هي عبارة عن "تحريك"، والتحريك لابد فيه من محرك. وأشياء العالم بعضها محرك لبعض، على هذا المستوى أيضا. النجار يخرج من الخشب صورة الكرسي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وكذلك تفعل الشمس والكواكب، فإلى

حركتها يرجع تعاقب الليل والنهار والفصول والرياح الخ، مما يتوقف عليه"الكون" "والفساد" في مجال المزروعات، التي يحتاج بعضها أيضا إلى عمل الفلاح، كما يحتاج تكون الجنين الحيواني أو البشري إلى العلاقة الجنسية، والظروف المساعدة الأخرى، التي تخرجه من الوجود بالقوة في بويضة المرأة ومني الرجل، إلى الوجود بالفعل: مضغة فعلقة الخ. ما يميز هذا التصور عن ذلك الذي قال به الفارابي وابن سينا هو أن "الصورة" في رأيهما يهبها للمادة المستعدة، "واهب الصور"، وهو "العقل السماوي العاشر" ، آخر العقول الفلكية ومكانه القمر! أما التصور الذي يقول به أرسطو ويرى فيه ابن رشد التصور المعقول، فهو يقرر أن "الصورة" موجودة بالقوة في "المادة" نفسها، مع التنبيه إلى أن الصور أنواع: فالشجر يعطينا الشجر، والفرس يعطينا الفرس، والإنسان يعطينا الإنسان وهكذا...

وبما أن الحركة في الأرض محكومة بحركة السماء فبديهي أن للسماء، بكواكبها وحركات أفلاكها، دور ضروري في ما يحدث في الأرض من "كون" و" فساد" ونشوء وانقراض. وحركة السماء ترجع كما قلنا إلى المحرك الأول، إذن فهو "السبب الأول" الذي ترجع إليه جميع الأسباب التي لها دور في خروج ما بالقوة إلى الفعل في هذا العالم. وبهذا الاعتبار فهو "الصانع" "الخالق" لكل شيء: إنه المحرك الأول، وكل شيء في الكون يتوقف على الحركة!

٣- ولما كان "الكون" و"الفساد" هو، كما قلنا، عبارة عن تعاقب الصور على المادة، فإن من الصور ما هي بمثابة "المادة" لغيرها من الصور، كما أن من المواد ما هي بمثابة "الصورة" لغيرها من المواد. فصورة الكرسي يمكن اعتبارها "مادة" لصورة الأريكة، وصورة الطائر هي بمثابة "مادة" لصورة الطائرة الخ، كما أن القطع الخشبية التي هي مادة الكرسي هي "صورة" للقطع الخشبية "المهملة"، أعني التي لم تتناولها يد النجار بالمعالجة، وهذه "المهملة" يمكن اعتبارها صورة لما هو دونها تشكيلا، وهكذا... وإذن يمكن القول إن الصور تتسلسل صعدا من الأرقى إلى الأرقى منه حتى نصل أولا إلى صور لا تحتاج في قوامها ووجودها إلى مادة أصلا، ولهذا تسمى "مفارقة" (=للمواد)، وهي صور الكائنات السماوية — لأن السماء كانت تتصور على أنها غير مركبة من المادة التي ترجع إلى العناصر الأربعة (التراب والماء والنار والهواء)- وترقي الصور السماوية، إلى صورة أسمى من جميعا، هي صورة الصور، بمعنى ما من المعاني.

وبما أن الصور ، في الأرض وفي السماء، "مفارقة" للمادة، فهي "عقل":
ذلك أن الإنسان إنما يدرك الأشياء بالحواس والعقل. الحواس كالشم والسمع والبصر الخ، لابد لها من مادة، فنحن لا نرى ولا نسمع ولا نشم إلا ما هو في مادة. أما العقل فهو وحده يدرك الصور والمفاهيم، وبعبارة أخرى "المعقولات"، التي يجردها مما تقدمه له الحواس من انطباعات حسية عن المواد التي تدركها. والعقل ليس شيئا آخر سوى هذه المعقولات ، لأنه ماذا يبقى في العقل إذا سحبنا منه جميع ما يعقله من المعقولات"، أي من الأفكار والمفاهيم والتصورات؟ يبقى عقلا بالقوة، شأنه شأن ما ليس بالفعل.

وبما أن العقل تزداد معقولاته بازدياد ما يعرفه الإنسان، وأنها بابتعادها عن المادة، واستغنائها بالتالي عن الإحساس وما يرتبط به تتجه نحو الكمال، فبديهي أن العقول تتفاضل؛ وأرقاها درجة هو ما لا يحتاج إلى مادة أصلا، وهي العقول السماوية المدبرة للكواكب. وإنما سميت "عقولا"، لأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك، لا الأشياء نفسها، فهذا من عمل الحواس، بل إدراك النظام والترتيب الذي في الأشياء، أعني الأسباب ومسبباتها. وكلما كان الإدراك إدراكا لأعم الأسباب كان أكمل. وهكذا تتفاضل العقول السماوية كذلك، حسب قربها من أعم الأسباب وفي قمتها "السبب الأول"، وهو الأسمى والأكمل، فهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، وبالتالي "العقل" الذي لا يستمد معقولاته إلا من ذاته. وبما أنه مصدر الحركة فهو أيضا، من هذه الجهة، مصدر النظام والترتيب الذي في الكون، لا بل ليس النظام والترتيب الذي في الكون سوى "انعكاس" -إذا صح القول- مطابق للنظام والترتيب الذي هو قوام ذلك "العقل" الأول. دليل ذلك أن النظام والترتيب الذي في عقولنا إنما هو "انعكاس" مطابق، إلى درجة ما، للنظام والترتيب الذي في الكون . وهكذا فكما تسري الحركة في الكون بفضله، إذ كل ما في الكون يتوقف عليه، فهو الحافظ لوجود العالم جملة وتفصيلا، يسري في الكون أيضا نظام وترتيب من ذات المصدر، لأنه ماذا سيبقى في الكون من أشياء ونظام وترتيب، إذا انعدمت الحركة، ومصدرها هذا المحرك الأول؟!

من هنا يرى ابن رشد أن أفضل مسلك لإثبات وجود الله هو هذا الذي ينطلق مما هو مشاهد ومحسوس، أي من الحركة وتسلسل الأسباب إلى السبب الأول. ويؤكد أن هذا التصور "البرهاني العلمي" هو أقرب إلى التصور الذي في القرآن، ويستشهد على هذا بآيات عديدة. وهكذا فقضية "القدم والحدوث"،

إنما تجد حلها في هذا الذي قلناه أعلاه من سريان الحركة في الموجودات، في الأرض وفي السماء، والتي تجعل من العالم، لا قديما ولا حادثا، بل "**دائم الحدوث**". وهذا في نظر ابن رشد أقرب إلى مفهوم "الحفظ" الوارد في الشرع. والشرع لم يستعمل لا لفظ "الحدوث" ولا لفظ "القدم"، وإنما هما من اصطلاح المتكلمين.

تلك هي الخطوط العريضة للطريقة البرهانية التي يلوم ابن رشد كلا من ابن سينا والفارابي على الانحراف عنها إلى أقاويل "ضعفاء الحكماء" من جهة، والانسياق من جهة أخرى مع طرق المتكلمين وهي جدلية سفسطائية.

ولكن الطريقة البرهانية ليست في متناول أي إنسان كان، بل هي علم، والعلم لابد فيه من التعلم ولا بد فيه من استعداد المتعلم، فليس كل الناس ميسرين ليكونوا علماء فلاسفة؛ لذلك، يقول ابن رشد، "لا يقف على مذاهبهم (=الفلاسفة) في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها، مع فطرة فائقة ومعلم عارف". (م١، ٣٨-ر، ب). والغزالي إنما أصابه النقص من هذه الجهة، فهو لم يدرس كتب القدماء ولا تعلم على يد معلم عارف، إذ "لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة". (م٣، ٣٥-ر، د).

١٠- مبادئ الشرائع ليست موضوعا للبحث النظري فالشرائع ضرورة اجتماعية

وما فعله كل من ابن سينا في خلطه الفلسفة بالشريعة، وما فعله الغزالي بردوده على "الفلاسفة" والهجوم عليهم وتكفيرهم ونشر ذلك بين الناس بدعوى الدفاع عن الشرع، وما فعله المتكلمون جميعا من التكلم في العقيدة بطرق جدلية سفسطائية وإفشاء تأويلاتهم للجمهور قصد كسب الأتباع والأشياع الخ، كل ذلك في نظر ابن رشد عدوان على الشريعة وعلى الحكمة سواء بسواء. ذلك أن مبادئ الشرائع يجب أن تؤخذ كما هي، فإنها أصول ومسلمات، مثلها مثل الأصول والمسلمات في العلوم النظرية كالهندسة. والشرائع لا تجد تبريرها في العقل النظري بل في العقل العملي (الأخلاق) من حيث إنها ضرورة اجتماعية.

يقرر فيلسوف قرطبة هذا المعنى في كل من "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، كما يؤكده في الكتاب الذي بين أيدينا، في مناسبات عدة، وهذه أمثلة:

فبصدد مجادلات المتكلمين في موضوع علاقة صفات الله بذاته، هل هي عين الذات، كما يقول المعتزلة، أم أنها زائدة على الذات كما يقول الأشاعرة، يعقب فيلسوف قرطبة قائلا: "وهذا كله عندي تعد على الشريعة؛ وفحص عما لم تأمر به الشريعة، لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور، بما أدى إليه النظر، أنه من عقائد الشرع. فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم. فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع: إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم". (م١١،١-ر، و).

ويقول بصدد اعتراض الغزالي على تفسير ابن سينا للنبوة وتلقي النبي للوحي وحقيقة القلم واللوح المحفوظ الخ: "والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن مدركه الشرع فقط. واعتراضه (=الغزالي) عليهم (الفلاسفة=ابن سينا) في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة، فلا معنى أيضا لإدخاله. وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا ليس بشيء". (م١٦،٣-ر، أ).

وكذلك الشأن في المعجزات، فهي من مبادئ الشرائع لا يجوز الكلام فيها ولا جعلها موضوعا للبحث النظري، يقول: "أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل: فإنها مبادئ الشرائع. والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية. والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فوجب

ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا، فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية". (قسم٢. مقدمة،٢-ر،ا ، ب).

وأيضا: "فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك. لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولا بد، الواضع لها. فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان" (م١٧،٢-ر، ب). "بل القوم (=الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها، وإيمانا بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان. وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية. ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل، التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيئين. ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع -ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع- وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر".(م٢٠، ١-ر،ج).

كان ذلك هو رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة: للدين مجاله ورسالته، وللفلسفة ميدانها ورسالتها. وهما إذ يختلفان في الأصول والمبادئ وطرق الإقناع والتصديق يتفقان في الهدف، وهو غرس الفضائل الخلقية في النفوس: إذ بدون الفضائل الخلقية لا يبلغ الإنسان كماله كإنسان، ولا تستقيم للناس حياتهم المدنية الاجتماعية.

١١- قواعد وأصول للحوار المثمر البناء

والفضائل الخلقية شرط، لا في حياة الإنسان العملية فحسب، بل هي أيضا في قيام تواصل مثمر وحوار منتج بين الناس. وقد ألح ابن رشد في مناسبات كثيرة في هذا الكتاب على ضرورة مراعاة جملة من القواعد والأصول في التعامل مع رأي الخصم، قواعد وأصول تؤسس ما يمكن أن نطلق عليه: "قواعد الحوار وأخلاقياته عند ابن رشد". وهي تقوم على أربعة مبادئ نوردها بعباراته كما يلي:

١- **الاعتراف بحق الاختلاف وبالحق في الخطأ**. يقول ابن رشد في هذا المعنى: "وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين هاهنا، ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص. ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يحب أن يكون من أهل الحق".(م٢ ،٢-ر، ج). ويقول موجها الكلام للغزالي الذي هاجم القدماء من الفلاسفة ووصم آراءهم بالفساد والخطأ: "أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم، مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم. وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم. فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم، مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء، فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال؟ أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل".(م٦ ،١١-ر، هـ).

٢- **ضرورة فهم الرأي الآخر في إطاره المرجعي الخاص به**. ويعبر فيلسوف قرطبة عن هذا المعنى بصيغ مختلفة. من ذلك قوله: "وإذا كان هذا هكذا، فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول

الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجودا في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجودا، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي" (م٣، ٢٢–ر، د). ويقول عن اعتراضات الغزالي على الفلاسفة: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل". (م١١،٢–ر،أ/٦). وأيضا: "كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة يبتني على أصول لهم يجب أن يتقدم فيتكلم فيها: فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها". (م ٦، ٨–ر ،أ).

٣– **التعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية، والاعتراف له بحق الدفاع عن رأيه.** يقول أبو الوليد: "وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل، لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات. وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها. ومن العدل، كما يقول الحكيم (=أرسطو)، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. أعني: أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه". (م٣، ٢٢–ر، ح، ثالثا: ١).

٤– **الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي.** يقول بصدد اعتراض للغزالي على تفسير القدماء لحركة الأجرام السماوية وعلاقتها بانتظام الحودث الأرضية: "لكن لا يشك أحد أنه ما من حركة هاهنا، ولا مسير ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في وجود ما هاهنا، حتى لو اختلف منها شيء لاختل الموجود هاهنا. ولكن كثيرا من هذه الأسباب الجزئية: إما أن لا يوقف عليها أصلا، وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة. مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية. فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل، وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها. وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى، كالكلدانيين وغيرهم. فلذلك لا ينبغي ألا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات، إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع (=من أجل)

حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية. فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو أحرى أن يكون في الأجرام السماوية. وقد ظهر في الحيوان والإنسان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة، فلا يبعد أن يظهر في آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الأجرام السماوية". (م١٥،٤-ر،أ).

١٢- أخلاقيات الحوار والاعتراف بالجميل للقدماء

هذه القواعد والأصول الإبيستيمولوجية المؤسسة للحوار الموضوعي البناء، تنطوي هي نفسها على مضمون أخلاقي رفيع. غير أن الاقتصار على التنبيه عليها لا يوفي النزعة الأخلاقية عند ابن رشد حقها، فلقد كانت نزعة قوية عميقة وأصيلة، وذلك إلى درجة أنه جعلته يواجه مماحكات الغزالي وسفسطاته وتشغيباته، التي يقصد بها مجرد التشويش والهدم، بعبارات زجرية استنكارية، تحركها الغيرة على الأخلاق والانتصار للحق. وهكذا فعندما كتب الغزالي يقول: " نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل"، أجابه ابن رشد قائلا: وأما قوله "وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل" ، فإنه لا يليق هذا الغرض به. وهي هفوة من هفوات العالم. فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول". (م٣،٣٦-ر، ب) . وعندما وصف الغزالي وجهة نظر خصومه بأوصاف لا تليق، علق ابن رشد قائلا: "وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر. وقد كان الواجب عليه إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو إبطالها". (م٣ ، ٢٠-ر، ب).

ويؤاخذ فيلسوف قرطبة صاحب "تهافت الفلاسفة" على سلوكه الذي ينم عن عدم الاعتراف بالجميل للذين تعلم منهم واستفاد من جهودهم وثمار فكرهم. يقول: "وأما قوله: إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم . وهبك إذا أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن يُنْكَر فضلُهم في النظر، وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا

عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها. وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها التآليف، ويقول: إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة.[١٣] وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى!"[١٤] (م٦، ١١-ر، هـ).

١٣- الغزالي لم يكن يطلب الحق وإنما أراد مداهنة أهل زمانه

ويعبر ابن رشد غير ما مرة عن حيرته أمام كثير من المواقف التي يقفها الغزالي إزاء الحق وإزاء خصومه، والتي يطبعها الشطط والتنكر والعناد الذي لا شيء يبرره سوى الرغبة في العناد. ويحاول ابن رشد أن يفهم دوافع الغزالي ويلتمس له العذر من هنا أو هناك، ويقف إزاء سلوكه موقف القاضي النزيه الذي يبحث عن أسباب النازلة ودوافعها قبل إصدار الحكم! من ذلك قوله: "فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فغلط، فهو معذور. وإن كان علم التمويه فيها، فقصده؛ فإن لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور. وإن كان إنما قصد بهذا ليُعَرِّف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة، [...] كما يظهر بعد من قوله، فهو صادق في ذلك: إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة. وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد. وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة". (م٣، ٣٥-ر، د).

غير أن مواقف الغزالي جاءت في معظم الأحيان تنم بوضوح عن سوء النية مما يضطر معه فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها إلى التعامل معها بما تستحقه من لوم وزجر. يقول بصدد موقف من هذا النوع: "فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يُظَنّ به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك. وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه، وهذا بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه". (م١، ١١-ر، د).

---

(١٣) يشير هنا إلى المقدمة التي صدر بها الغزالي كتابه "**المستصفى من علم الأصول**"، والتي خصصها للمنطق الأرسطي كمنهج لابد من اعتماده في كسب المعرفة الصحيحة. ويقول إن من لا يحيط بتلك المقدمة المنطقية علما لا يوثق بعلمه.

(١٤) يشير هنا إلى كتاب الغزالي "**القسطاس المستقيم**" الذي طابق فيه بين طرق الاستدلال كما حددها أرسطو وبين طرق البيان والإقناع في القرآن. وقد فعل الغزالي ذلك في إطار حملته على "التعليمية" أو الشيعة الذين يقولون بضرورة الإمام المعلم.

وأيضا: "فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء، هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله. فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هاهنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الشرار. وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما، وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين. ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب. ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه" (م١،٣٨-ر،ب). وأيضا: "ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء". (م٣،٦-ر، أ).

وترتفع لهجة ابن رشد في حق مواقف الغزالي عندما يبالغ هذا الأخير في المماحكة والعناد والتشويش السافر، مبالغة ينفذ معها صبر أيوب. في مثل هذه الحال يأتي رد فعل فيلسوفنا من هذا القبيل: "فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل. وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أو نقول إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك". (م٨ ،٢-ر،ب). وأيضا: "قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل وإما رجل شرير. وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور . ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات" . (م١٥،٢-ر،أ). أخيرا وليس آخرا: "فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد. فإنا لله وإنا إليه راجعون على زلل العلماء ومسامحتهم (=تساهلهم) لطلب حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء. أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حُجب بالدنيا عن الأخرى، وبالأدنى عن الأعلى، ويختم لنا بالحسنى، إنه على كل شيَء قدير". (م١٢ ،١-ر،ي).

١٤- الغزالي شوش على العلم وأضر بالحكمة

اشتكى ابن رشد مرارا وتكرارا من الأسلوب الهدمي الذي اتبعه الغزالي، ومن العناد، من أجل العناد، الذي مارسه في كل مسألة، وأيضا من التعامل مع الخصم بدون أخلاق، وركوب الخطأ عمدا والدفاع عنه الخ... وفي كل مرة كان يلتمس له العذر، كما رأينا، إما في قلة بضاعته في الفلسفة التي لم يطلع عليها إلا في كتب ابن سينا، وإما لاضطراره لمداهنة أهل زمانه الخ، وفي كل مرة

كان ابن رشد يعبر عن أسفه وألمه من هذا الموقف الذي كان يرى أنه لا يليق بشخصية علمية كبيرة كالغزالي.

غير أن الشيء الذي تألم له ابن رشد أكثر وأكثر هو انعكاس هذا الموقف الهدمي الذي سلكه الغزالي على العلم والمعرفة، ولذلك نجد فيلسوف قرطبة لا يتردد في استنكار التشويش الذي ألحقه الغزالي بالعلم والأضرار التي أصابت الشريعة من جراء ذلك. يقول: "فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما أخرج العلم عن أصله وطريقه". (م١١ ،٢-ر، ب). "وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة الشرعية والعقلية وبالجملة العقل". (م١٤،٣-ر،ب). "لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه".(م٣،٢٢-ر، ز) ، وأيضا: "ولذلك نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه، وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها، أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم. فالذي صنع من هذا الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق. ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولا من أقاويلهم، ولا أستجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة. وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". (م٩،٢-ر، ز). و"إذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام، ويجادل في الله بغير علم. ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم." (م٣،٢٢-ر، و).

ويبالغ الغزالي في تشويه رأي لابن سينا والسخرية منه، ويقوم ابن رشد بإعادة بناء ذلك الرأي بشكل يمكن به استساغته والدفاع عنه، ثم يعقب على كلام الغزالي قائلا: "فإذن ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل، حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويخسسهم في أعين النظار".(م٣،٣٥-ر، ج). "فلذلك كان هذا الكتاب (=كتاب تهافت الفلاسفة) أليق لفظ به كتاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة، لأن الذي يفيد الناظر هو أن يتهافت". (م١،ب١٧-ر،٤).

مقدمة التحقيق

بقلم أحمد محفوظ (*)
منسق فريق التحقيق

التعريف بالكتاب

كتاب *تهافت التهافت* وضعه ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)، ربما في سنة ١١٨٠، ردا على كتاب *تهافت الفلاسفة* للغزالي (١٠٥٩-١١١١). ألف الغزالي كتابه هذا، في بغداد سنة ١٠٩٥، للغاية التي صرح بها وهي إظهار تناقض كلام الفلاسفة وبيان تهافتهم، فعرض فيه أدلتهم واعترض عليها في عشرين مسألة فلسفية في الإلهيات والطبيعيات، وكانت الفلسفة في عصره ما كتبه الفارابي وابن سينا وما نقلاه عن الفلسفة اليونانية. ورد ابن رشد على الغزالي فقام بفحص نقدي لكل أقاويله واستدلالاته، فخلص إلى أنها ظنون غير صادقة وغير برهانية؛ وكان يندهش للأدلة التي يدخلها ويحكيها الغزالي عن الفلاسفة إذ لا يعلم ابن رشد أحدا منهم قالها فيرد عليه بأنها شكوك يبثها للتشويش على الفلاسفة، أو يجد أنها معان استقاها من الفارابي وابن سينا ولا محل لها في فلسفة أرسطو. ولما يقف ابن رشد على أقاويل له تلائم أصول الفلاسفة يعترف له بالصواب، وكذلك فعل مع الفارابي وابن سينا، إلا أنه انتقدهما بشدة في كتابه هذا مبينا أن ما يثبتانه عن أرسطو وعلوم الأوائل ليس صحيحا، وأن ذلك هو ما أفاد الشكوك التي عرضها الغزالي في كتابه لضرب أقاويل الفلاسفة بعضها ببعض.

(*) أشرف على تحقيق المتن كل من مصطفى الحداد وأحمد محفوظ.

حظي كتاب الغزالي بأصداء متعددة وعميقة في العالم الإسلامي، وهو ما مكن الباحثين من الوقوف على مادة وافرة ساعدهم على تحقيقه وضبطه. أما كتاب ابن رشد فإن البحث عن أصدائه وآثاره في التراث العربي الإسلامي، منذ القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، لا يوقف إلا على إحالات ومقاطع قليلة جدا لا تفيد في ضبط مادته، ثم إن أغلب هذه الإحالات وردت ملحقة بالحديث عن *تهافت الفلاسفة* للغزالي، كما جاء مثلا في كتاب *كشف الظنون* حيث يلخص مؤلفه حجي خليفة (توفي في ١٦٥٨) كتاب الغزالي في حوالي ثماني صفحات ويتبعها بفقرة صغيرة فقط في الخاتمة تقول: "(...) ابن رشد المالكي صنف تهافتا من طرف الحكماء ردا على تهافت الغزالي بقوله (...) أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة." (*كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، طبعة فلوجيل، ليبتسيغ، ١٨٣٧، الجزء الثاني، ص ٤٦٦-٤٧٦)؛ وكذلك فأول طبعة عربية لـ*تهافت* ابن رشد، في القاهرة سنة ١٨٨٥، جاءت ملحقة بطبعة *تهافت* الغزالي و*تهافت* خواجه زاده. و*تهافت* خواجه زاده (توفي في ١٤٨٨) هو الكتاب الذي قال عنه صاحب *كشف الظنون* في المرجع نفسه إنه صنفه مؤلفه بأمر من السلطان محمد خان العثماني الفاتح "للمحاكمة بين تهافت الإمام والحكماء"، وهذا الكتاب المعد للمحاكمة بين الغزالي والحكماء (الفلاسفة) لم يحضر فيه ابن رشد بما يفيد الباحثين حقا في استخلاص معطيات هامة لضبط مادة ومعاني كتاب ابن رشد. وكانت هذه عموما حال حضور مؤلفات وفكر ابن رشد في التراث العربي والإسلامي.

بينما زخر التراث المسيحي اللاتيني والتراث اليهودي العبري بفكر ابن رشد والتحمت به إشكالاتهما، وذلك منذ الاستشهادات الأولى به في سنة ١٢٣٠. ويبدو أن مؤلفات ابن رشد الأصيلة، *فصل المقال* و*الكشف عن مناهج الأدلة* و*تهافت التهافت*، من النصوص الأولى التي كان لها أصداء في حل إشكال العلاقة بين الدين والفلسفة في هذين التراثين.

أصداء الكتاب

أ- في التراث اللاتيني

بدأت فلسفة ابن رشد ونصوصه تؤثر وتنخرط في الصراعات الفلسفية والدينية المسيحية، وتمد الحلول لها، منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر. فلعل أكبر

المفكرين المسيحيين Thomas d'Aquin كان أول من استثمر آراء ومواقف ابن رشد الفلسفية في إشكال العلاقة بين الشريعة والحكمة، وكان ذلك أقرب إلى ما يطمح إليه فكره وسلوكه للاستجابة لرغبة الأب Grégoire IX لما دعا في ١٢٣١ إلى عرض فلسفة أرسطوطاليس خالصة من الأفكار التي تعارض مبادئ العقيدة المسيحية. فبعد الدراسة التي أنجزها M. A. Palacios في الموضوع («El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino»، نشرت أول مرة في ١٩٠٤، وأعيد طبعها في *Huellas del Islam*, Madrid, ١٩٤١)، يمكن للباحث أن يقف في كتب توماس الأكويني *Summa Teologiae* و *Summa contra gentiles* على نصوص وفقرات طويلة تكاد تطابق نصوص *تهافت التهافت* و*فصل المقال* و*الكشف عن مناهج الأدلة*، ويقف على مواضيع وأمثلة مطابقة لما في النص الرشدي مثل موضوع الشر، ومفاهيم دقيقة كمفهوم دليل العناية *ex mundi gobernatione*، وأيضا على طريقة في الشرح والكشف عن الأدلة، كما في *Summa contra gentiles*، مطابقة لمنهج التحليل المتبع في *فصل المقال* و*الكشف*.

لكن حضور هذه النصوص في الرشدية اللاتينية، في القرن الثالث عشر، موضوع ما زال يثير التعارض والنقاش بين الباحثين المتخصصين، ويطرح إشكال هذا الحضور على مستويين، مستوى النص ومستوى الأفكار.

ففي ما يخص النص، أو المتن، فإن المعروف إلى حد الآن أن مؤلفات ابن رشد الأصيلة لم تكن بعد مترجمة إلى اللاتينية في هذا القرن. فأول ترجمة لاتينية لكتاب *تهافت التهافت* فرغ منها Calonymos b. Calonymos b. Meïr في ١٣٢٨؛ أما الجمل القليلة التي ترجمها Raymond Martin (القرن الثالث عشر) في كتابه الشهير *Pugio Fidei adversus mauros et judaeos* (الفصل ١٢ من القسم الأول، طبعة ليبتسيغ، ١٦٨٧)، فإنها لم تكن لتفيد في جلب انتباه معاصريه؛ بينما هي اليوم تفيدنا في كونها أقدم استشهاد بكتاب *تهافت التهافت*.

إن الترجمات اللاتينية الأولى، التي كانت بين أيادي أقطاب الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، هي التي أنجز جلها في طليطلة Michel Scot، في حوالي ١٢٣٠، و Hermann الألماني، فيما بين ١٢٣٢ و ١٢٤٢، وكانت تتعلق بتلاخيص وشروح كتب أرسطوطاليس (في *النفس* و*الأخلاق* و*الشعر* و*الخطابة*...). ومن هنا اتجه النظر في النصوص اللاتينية المطابقة لنصوص المؤلفات الأصيلة إلى البحث بالأحرى عن أصل هذه المطابقة في التلاخيص

والشروح، أو في التراث الفلسفي المسيحي نفسه، و لم يبق إلا مجال ضيق يمكن للباحث فيه أن يتصور أن هذه المؤلفات الأصيلة راجت النقاشات عنها بالعربية والعبرية فتسللت، في هذا القرن، إلى النصوص اللاتينية بطرق غير مباشرة، كما يظهر مثلا مما يحكيه Hermann عن ترجماته إذ كان يستعين في ذلك بنقاشاته مع مثقفين يهود ومع مسيحيين أو مسلمين يعلمون اللغة العربية.

أما عن حضور الأفكار والتصورات التي تضمنتها المؤلفات الأصيلة في التراث اللاتيني، بل في التراث ككل، فإن الدراسات والقراءات الرشدية الحديثة قد تضاربت في شأنها إلى حد أن هذه القراءات أصبحت في حد ذاتها موضوع دراسة أكبر. فلننظر باختصار إلى هذه المسألة.

إن أول دراسة دشنت القراءات الرشدية في عصرنا هي الأطروحة التي أعدها E. Renan فنشرت له بعنوان *Averroès et l'averroïsme* في ١٨٥٢. وأول ما تجدر الإشارة إليه هو أن Renan لم يطلع إلا شروح الكتب الأرسطية، وأن قراءته كانت ناظرة إلى الحركة الرشدية في الجامعات الأوروبية نحو عهد النهضة، وليس إلى المفكر ابن رشد بالذات. ولما أخرج بعد ذلك المستشرق الألماني M. J. Müller الطبعة العربية لكتابي *فصل المقال والكشف* (ميونيخ، ١٨٥٩)، وأتى S. Munk، في كتابه *Mélanges de philosophie juive et arabe* (باريس، ١٨٥٩)، بمعطيات تاريخية جديدة عن كتابات ابن رشد، عاد Renan إلى كتابه في طبعة ثانية فاكتفى بالإشارة إلى هذه المؤلفات، و لم يتحرك لإعادة النظر في رؤيته ونتائج دراسته. ولعله ليس ذلك ما كان ينتظر منه، فإن دراسته قد صارت كتابا شهيرا في معرفة فكر وشخصية ابن رشد، وظلت تمارس على الآراء والدراسات اللاحقة شروط التفكير الأولى في التراث الرشدي وأبعاده؛ وقد امتدت عبر الدراسات التي قام بها L. Gauthier و P. G. Manser و De Wulf و G. Quadri وغيرهم، إلى أن صارت هذه جميعا هو الباب الذي دخل منه ابن رشد إلى القرن العشرين مباشرة من عهده اللاتيني والعبري. فكان من هنا ما رسخ في التصورات الأكاديمية هي صورة ابن رشد الشارح *Commentator*، شارح أرسطو، والمفكر المتحرر العقلاني، بمعنى أقرب إلى معنى العلماني، وهي الصورة التي تحضر الآن في غالب الأوساط المثقفة في أوربا، ويغازلها المثقفون في العالم العربي منذ النصف الأول من هذا القرن.

من بين المعطيات التي راجت في تاريخ التراث الرشدي فصارت تغذي هذه الانطباعات والتصورات إلى الآن نذكر ثلاثة منها: نكبة ابن رشد في

١١٩٥ وما قيل عنها من تزمت ديني عانى منه؛ والقرار الرسمي الذي أعلن عنه الأب Etienne Tempier بباريس في مارس ١٢٧٧ فمنعت بموجبه الرشدية اللاتينية واتهمت بإفساد العقيدة المسيحية؛ والثنائية الشهيرة التي ألصقت بابن رشد، وهي القائلة بأن الحقيقة حقيقتان، حقيقة تنطوي عليها العقيدة وحقيقة تنطوي عليها الفلسفة، وأنهما متعارضتان، وهذه الثنائية، التي لا محل لها في فكر ابن رشد، هي ما أبقى على الرشدية أكثر في هذه التصورات، فقد تولدت من القراءات اللاتينية التي وظفتها لمواجهة الكنيسة والإطاحة بها، وأطيح بالكنيسة وما زالت هي تحيا خارج روحها.

راجت هذه القراءات أولا في ما يسمى بالرشدية اللاتينية الخالصة أو المتشددة، ويمثلها الرشدي الكبير Siger de Brabant. وذلك أن الباحث لما يقف على كتابات Siger يجد أن رشديته في الواقع لا تظهر في التبني المطلق ابن رشد بقدر ما تظهر في التهم التي وجهت إليها والعداء الذي روج ضدها في إطار صراعات داخلية، سياسية واجتماعية. ومن أشهر هذه الصراعات الخلافات الشخصية التي أثارها Siger مع أكاديميي الجامعة الباريسية بين ١٢٦٥ و ١٢٦٩والتي انتهت إلى التخلص منه باتهامه، هو وأصحابه، بالرشدية الملحدة المضلة. نعم لا تخلو هذه القراءات من مواقف ابن رشد العلمية الأرسطية وتحليلاته للقضايا الشائكة، مثل مفهوم قدم العالم والمحرك الأول، إلخ. ولكنها أتت كلها لتوظف في شعار يقول بأولوية الفلسفة الخالصة وعلوها في إدراك الحقيقة، وسيصبح هذا الشعار القاعدة التي سينبني عليها فكر وتحركات كبار الرشديين (Siger، Boèce de Dacie، Jean de Jandun، Marsile de Padoue)، إلى حد أن يعلن أخيرا Siger في نظرته الفيزيائية، معتمدا على أرسطو وابن رشد، على أن كل شيء يخضع إلى قانون سيني كوني، بما فيه المسيحية نفسها. فكان هذا الموقف أخطر ما أنتجته هذه المدرسة الرشدية، وكان أحد الأحداث التي نشأ منها الموقف العلماني الذي صار يمثل النظرة الرشدية للمجتمع والسياسة. وهكذا بدأ هؤلاء الرشديين، في مدرسة باريس وبولونيا وبادو، يؤسسون قواعد رشديتهم السياسية ويدعون إلى تأسيس مجتمع يقرب إلى ما سيسميه فيما بعد ميكيافيل بالدولة *lo stato*. فكان سقوط النظرة المسيحية للكون وتراجع السلطة الدينية وتفسير سلطة الكنيسة بالسياسة، إلخ.، هو الحقل الذي سينمو فيه عداء

قوي للرشدية، وستصبح اللارشدية من حيث لا تشعر هي العامل التاريخي والسياسي للحظة التي ستقترن فيها النهضة الأوربية بالقراءات الرشدية المتشددة.

هذه القراءات التي قرأ فيها الفرنسي رينان ومدرسته روح الرشدية الأوربية سيقوم ضدها مستشرق آخر إسباني راهب، هو M. A. Palacios، فسيعارض رينان وسيقرأ روح الرشدية في قراءة القديس توماس الأكويني لنظرية العلاقة بين الشريعة والحكمة عند ابن رشد. وستكون هذه القراءة (المرجع أعلاه) مشروع المتخصصين A. F. Mehren و M. Alonso ومتنفس كثير من المتطلعين إلى وحدة الأديان، وسيرحب بها عديد من الأوساط العربية المثقفة خصوصا لدى الناظرين إلى الموضوع بمعايير كلامية، وستخلق ضجة ونقاشا وتفضي إلى بحوث هامة في هذا الموضوع (Gilson، Grabmann، Rahilly، Masnovo، Gorce...) منذ أوائل القرن. وهكذا إلى أن أصبحت شروط التفكير الأولى في ابن رشد محددة إما بصورة توماس الأكويني في الإسلام أو بشكل حلقة وصل أكاديمية تربط الفكر اليوناني بالنهضة الأوربية وامتداداهما؛ ومعروف أن المهتمين بابن رشد شارح أرسطو يعيبون على الآخرين اهتمامهم بابن رشد صاحب المؤلفات الأصيلة والعكس كذلك، وأن جهة شارح أرسطو تعد عنوان تقدم وجهة واضع *فصل المقال* تعد عنوان تخلف. وكل، من جهته، يوفق أو يثير التعارض، وكأن قرار سنة ١٢٧٧ الكنسي ما زال الأمر به جاريا.

إن الدراسات والبحوث القيمة التي أنجزها بلاثيوس اتجهت دائما إلى المقارنة والكشف عن مواقع التأثير والتشابه بين النصوص والرؤى في الفكر الإسلامي والفكر المسيحي (ابن عربي ودانتي، ابن رشد وتوماس الأكويني،...)، فسواء كانت تحمل معها هم وحدة الأديان، كما يقال عنها، أو تحمل هما آخر، فإنه لا يخفى أنها تنم عن نزعة توفيقية تمحي معها القدرة على تبين ما يفصل بين الشيئين. فحينما نطلع على دراسته الآنف ذكرها، حيث يوفق بين ابن رشد وتوماس الأكويني، نجد في جزء هام منها أنه كان بالأحرى يقرأ نص ابن رشد ويفهمه بالمعاني التي قرأها في نص الأكويني. فمثلا يقرأ أحيانا في نص ابن رشد ما معناه أن الحكمة هي دون الشرع وأن النظر البرهاني عاجز عن أن يؤدي إلى ما ورد به الشرع، ويعرض أحيانا أخرى مماثلات عامة مشتركة بين أرسطو والفارابي وابن سينا وابن ميمون وغيرهم ومماثلات أخرى لا تعني ابن رشد حقا. أما التشابه الذي يرى بين العناوين وطرق الكتابة فإنه قد لا يقنع في أغلب الحالات.

إن الثنائية المضاعفة في مدرسة رينان ستتحول إلى توفيق مضاعف في مدرسة بلاثيوس. فقراءة مدرسة بلاثيوس لحضور ابن رشد في التراث اللاتيني ستتورط أولا في نصوص القديس توماس الأكويني وأستاذه القديس Albert le Grand التي تجمع وتلفق عناصر رشدية وأخرى سينوية، على الخصوص، وغزالية وغيرها من دون أن تعلن عنها، ثم لما تنتقل إلى نصوص ابن رشد للمقارنة فإنها بمجرد ما تقف على أجزاء قليلة متشابهة تسقط نصوص القديسين بكل حمولاتهما السينوية على نص ابن رشد، فيصبح نص ابن رشد ذا نزعة توفيقية تلفيقية، هي أكثر ما كان يحارب في حياته.

في جميع الأحوال، إن حضور فلسفة ابن سينا التوفيقية في نصوص هذين المفكرين المسيحيين كان من الطبيعي أن تطمس حضور مؤلفات ابن رشد الأصيلة أو أن تحول اتجاهها. فإن المهمات التي أسندت إليهما الكنيسة، والضغوط التي كانا أكثر غيرهم تعرضا إليها لمكانتهما، والصراعات المدرسية التي قاما فيها بجهود ضخمة لمعارضة Siger ودحض مدرسته الرشدية الخالصة، كل هذا كان يقتضي منهما الاستفادة من صاحب منهج انتقائي يوفق بين شتى الطموحات، وهذا ما لم يكنه ابن رشد. بل إن كثيرا ممن صنفوا رشديين في هذا التراث اللاتيني -والرشدية مفهوم ريناني بناؤه غير سليم لا علميا ولا إيديولوجيا- (Thomas de York ،Robert Grosseteste ،Alexandre de Hales ،R. Bacon) ظلوا، على معرفتهم الجيدة بفكر ابن رشد، يتبنون ابن سينا ويوظفونه في إشكال علاقتهم بالكنيسة. وتجدر الإشارة إلى أنه لما كان يحتدم الصراع الداخلي بين مدرسة الأكويني ومدرسة Siger فإنه يتحول في مدرسة Siger إلى خطة هجوم على حضور أفكار وآراء ابن سينا في كتب الأكويني وأستاذه. وأكبر مثال على ذلك هو العمل الكبير الذي قام به Jean de Sècheville ، وهو من أكبر الرشديين المتشددين، حيث استشهد طويلا بمعارضة ابن رشد لابن سينا والمتكلمين، ليوجه به النقد نفسه إلى من يعدهم المتكلمين السينويين في المسيحية.

وهكذا فلما يحاول المحقق أو الباحث أن يتتبع عبر هذه القرون مسيرة نصوص ابن رشد ورؤيته الفلسفية فإنه يرى تيارا تراثه قراءات مسيحية ويهودية توفيقية مزجت أجزاء من نصه بأجزاء أخرى منتقاة في خدمة حسن العلاقة بين عالم الدين وعالم الفلسفة، وتيارا تراثه قراءات جاء فيها ابن رشد أكاديميا مسافرا أعاد إلى أوربا سلاحها اليوناني، فتخلصت من رجال الدين، ثم استدعته بعد

بضع قرون فأقامت له مقعدا في متاحفها ليحكي فيه أسرار سفره اليوناني. وأمام هذا الشتات لا يعرف الباحث كيف يستعيد بنية فكر ابن رشد، كما لا يعلم من أين مرت حقا رؤيته المنظومية للدين والفلسفة والمجتمع والأخلاق إلى النهضة، أو ربما لم تتحقق نهضته بعد! وهكذا فكم هو من أرقى النوايا أن يتحرك المرء لإنجاز دراسة تجري، بلغة إبيستيمولوجية، قطيعة مع هذا الركام من الدراسات والقراءات الرشدية.

إن البحث عن *تهافت التهافت* في الرؤى والتأويلات التي حملها التراث الرشدي اللاتيني كان أشد ضنى من البحث عنه في الترجمات والإحالات اللاتينية عليه. فهذه الترجمات والإحالات نسخت مرات كثيرة إلى أن نشرت في طبعات متعددة بمدينة البندقية في القرن السادس عشر، ويمكن على الأقل الوقوف عليها في بعض المكتبات الأوربية المتخصصة.

أول وأقدم استشهاد بنص *تهافت التهافت* هي جمل قليلة مترجمة إلى اللاتينية وردت في كتاب *Pugio fidei* للمستشرق الشهير Raymond Martin الذي عاش في القرن الثالث عشر (المرجع أعلاه). أما الترجمة الكاملة المعروفة، فهي تلك التي أنجزها الطبيب اليهودي Calo Calonymos ونشرها بنفسه في سنة ١٥٢٧. وهذه الترجمة لم تعتمد النص العربي بل اعتمدت الترجمة العبرية التي وضعها Calonymos b. David (أنظر أدناه). ولهذا ظلت تفضلها ترجمة لاتينية أخرى أقدم منها اعتمدت النص العربي، وقد أنجزها الفيلسوف والمترجم اليهودي Calonymos b. Calonymos b. Meïr وخلا منها في ١٣٢٨. والعنوان الذي تحمل هذه الترجمة هو *Destructio destructionum philosophie Algazelis,...*، وقد قام بنشرها الفيلسوف ذو النزعة الرشدية Agostino Nifo (١٤٧٣-١٥٤٦)؛ كما أنه وضع شرحا للنص صحح فيه أخطاء المخطوطات وضبط المصطلحات، ويعرف بأنه من أكبر الرشديين الذين تابعوا اهتمامهم بشروح ابن رشد وترجماتها في اللحظة التي كان قد بدأت فيها كتب أرسطوطاليس تقرأ بلغتها الأصلية. إلا أن هذه الترجمة لم تشمل إلا أربعة عشر مسألة من *تهافت التهافت* ولم تكن منها المسائل المتعلقة بالطبيعيات.

ب- في التراث العبري

إن التراث الرشدي في الكتابات العبرية، وإن لم يصل إلى مستوى الصراعات التي عاشتها الرشدية اللاتينية، فإنه لم يخل كذلك من معطيات

متناقضة يختلط فيها فكر ابن رشد بفكر ابن سينا، وقد كتبت غالبا بأقلام أتباع الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (M. Maïmonide)، صديق ابن رشد، في ظروف مثقلة بالتهمة التي وجهت له على أنه تبنى فكر ابن رشد فحاد عن عقيدة موسى. لكن هذه الكتابات كانت في حد ذاتها عملا ضخما بفضله ظل محفوظا أكبر عدد من مؤلفات ابن رشد إلى أن بدأت تطبع وتنشر في عهد النهضة. فمنذ سنة ١٢٣٢ إلى القرن الخامس عشر، سهر المثقفون اليهود على ترجمة مؤلفات ابن رشد وإعادة ترجمتها لتصحيح الترجمات السابقة أو تعويض ما ضاع منها ونسخها مرات كثيرة لتوسيع نشرها وكتابة الشروح عليها، إلخ. وكان أكثر من قام منهم بهذه الأعمال عائلة المترجمين الفلاسفة المعروفة بـ Tibbonides (Juda b. Saül b. Tibbon، Samuel b. Juda b. Tibbon،...).

في ما يخص الشروح وما يتعلق بفهم النص الرشدي، فإن القراءات العبرية، في القرن الثالث عشر، لم تختلف في الواقع عما تضمنته أو أدت إليه القراءات اللاتينية الرشدية الأولى. لما يقف الباحث مثلا على مقدمة الترجمة العبرية لكتاب *تهافت التهافت*، التي قام بها Isaac Albalag، فإنه يقرأ عرضا بسيطا من حيث التحليل يقدم فلسفة ابن رشد على أنها تقول بحقيقتين متعارضتين، الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية. وهذه الثنائية قد تحدثنا عنها سابقا وليس بعد في إمكان الباحثين أن يعرفوا بدقة هل دخلت إلى الرشدية اللاتينية من هنا أم من آراء موسى بن ميمون، أم من التراث الفلسفي المسيحي نفسه.

أما أهم الشروح وأحسن القراءات العبرية فإنها ستنطلق في بداية القرن الرابع عشر مع Levi b. Gerson (١٢٨٨-١٣٤٤) الذي سيضع ابن رشد في مرتبة أكبر فيلسوف شارحا ومتبنيا طريقته في تخليص الأرسطية من شوائب الأفلاطونية المحدثة. وكان هذا ما ستنبني عليه في القرن الخامس عشر حركة واسعة من ترجمة وشرح جل أعمال ابن رشد، ستلمع فيها أسماء مثل Moïse Vidal de Narbonne، Joseph b. Caspi، Joseph b. Shem-Tob ...

ما عدا هذه المعطيات، فإن أي دراسة عميقة في التراث النظري العبري بحثا عن مؤلفات ابن رشد الأصيلة، سيكون من شأنها أن تدعونا إلى العمل في مجال تاريخي محدود ينتهي بالامتداد في التراث اللاتيني الذي ما زال يملي على الحاضر إشكالاته. وهذا هو ما يجعل هذه المعطيات تكفي لما نقصده هنا.

إن من خصوصيات الترجمات العبرية وفوائدها، على الأقل فيما يخص *تهافت التهافت*، هو أنها تكاد تكون نقلا مطابقا للنص العربي بالحروف العبرية. وهذا ما كان يسمح دائما بتصحيح كثير من الأخطاء ورسوم الكلمات المضببة في المخطوطات العربية.

إن الترجمة العبرية الكاملة لكتاب *تهافت التهافت* الأكثر شهرة هي التي وضعها الكاتب اليهودي الفرنسي Calonymos b. David b. Todros في حوالي ١٣٢٨، وهي لم تنشر ولكن تحفظ منها نسخ عديدة في شتى المكتبات (منها نسخة في المكتبة الوطنية بباريس، رقم ٩٥٦).

أما الترجمة العبرية الكاملة التي عثر على نسختين منها M. Steinchneider في جامعة ليدن دون أن يعرف اسم واضعها، فقد ورد ذكرها في كتابات الفيلسوف اليهودي الفرنسي Moïse de Narbonne الذي اشتهر بشروحه لكتب أرسطو (مات في ١٣٦٢). وقد أحال على هذه الترجمة مترجم المخطوط السابق في مقدمته لترجمته. وأما اسم المترجم فهو حسب بويج (المرجع أدناه) شخص لعله يدعى Isaac، وهو حسب M. C. Hernandez (*Averroes. Vida, Obra,* Isaac Albalag (*Pensamiento*... Cordoba, ١٩٩٧. ويرى الأول أنه أنجز ترجمته ربما في النصف الأول من القرن الرابع عشر، ويذكر الثاني أنه أنجزها في حوالي ١٢٥٠. هذه الترجمة تتميز بكونها أكثر حرفية من الترجمة السابقة.

ج- في التراث العربي

سبق أن ذكرنا في بداية هذه المقدمة ما خلاصته أن التراث العربي والإسلامي لا يحمل في طيات كتبه إلا قليلا من الكلام عن كتاب *تهافت التهافت*. وإذا ما شئنا، بالرغم من هذا، أن نجتهد في البحث عن حضور قراءات له هنا أو هناك، فإنا سنشعر توا بأن ما ينبغي بالأحرى أن نجتهد في معرفته والبحث عنه هو كيف ولماذا لم يحضر روح فلسفة هذا الكتاب في هذا التراث، منذ تاريخ مؤلفه إلى عصرنا... وهذا غياب، والغياب لا يحقق.

إن الكلام القليل عن هذا الكتاب بدأنا بالإحالة عليه لما استشهدنا أعلاه بما جاء في كتاب *كشف الظنون* (المرجع أعلاه) عن الغزالي وابن رشد، وما كلف به خواجه زاده البرسوي، هو وعلاء الدين علي الطوسي، من أمر السلطان العثماني "للمحاكمة بين تهافت الإمام والحكماء"، وكل هذا في القرن الخامس

عشر. نضيف أنه إن كان خوجه زاده، الذي فضل كتابه على كتاب الطوسي، لم يفد بكلام ما عن ابن رشد، فإن العالمين كمال باشا ومحمد أمين اللذين شرحاه ولخصاه، الواحد في القرن ١٦ والآخر في القرن ١٨، لم يقدما بدورهما في زمانهما ما يفيد من كلام لضبط كتاب ابن رشد.

وقد وردت في بعض المؤلفات جمل وأسطر من *تهافت التهافت*، في معرض الحديث عن الغزالي كالعادة، ولكن لا نرى بعد هذا فائدة في الإحالة على مصادرها.

فلم يبق إذن إلا الإحالة على مخطوطات *تهافت التهافت* الثلاث العربية الموجودة في مكتبات إستانبول. هذه المخطوطات هي، إلى حد الآن فيما يبدو، وحدها وراء كل مشروع لتحقيق هذا الكتاب. فهي المصادر التي اعتمدت أحدها الطبعة الأولى للكتاب في ١٨٨٥، وهي التي مكنت المستشرق الفرنسي Maurice Bouyges من أن ينجز أكبر تحقيق علمي *لتهافت التهافت* (المرجع أدناه).

لكننا وقفنا في كتاب *GAL* الشهير لبروكلمان، في المجلد الإضافي الأول، ليدن، ١٩٣٧، ص ٣٤، على إشارة إلى وجود مخطوطتين لـ*تهافت* ابن رشد بمكتبة البرلمان بطهران. فلما تصفحنا *فهرست كتابخانه مجلس شوراى ملى*، من تأليف يوسف اعتصامي، وقفنا في المجلد الثاني، ص ٤٥٢، في فصل عنوانه "ردود"، على ما يشير بالفعل إلى وجود مخطوطة عربية لكتاب *تهافت التهافت* لابن رشد، تحت رقم ٧١٢، كتبت في ٩٤٥ هجرية بخط نسخي وعدد أوراقها ١٣٥؛ وفي المجلد الأول، ص ١٣، إشارة إلى مخطوطة ثانية، تحت رقم ٤٣، وباقي المعطيات مطابقة للأولى. بغض النظر عن الصعوبات الإدارية والتقنية التي رافقتنا إلى يوم عدم الحصول على المخطوطات وعلى معلومات عنها، كما هو الشأن غالبا في حصون المخطوطات، فإن وصف المخطوط يتداخل فيه *تهافت* ابن رشد مع *تهافت* خواجه زاده و*تهافت* الغزالي، مما يثير عديدا من التساؤلات، أما المخطوطة الثانية فتبدو مطابقة للأولى ولعلها نسخة مطابقة لها.

وأما بالنسبة إلى مخطوطات *تهافت* ابن رشد في استانبول، فيوجد أحدها في مكتبة يكي جامع، تحت رقم ٧٣٤، فرغ منه الناسخ في ١٥٣٧، ولعل ناسخه هو العالم التركي الشهير طاشكبرى زاده. ومخطوط آخر يوجد في مكتبة شهيد علي باشا، تحت رقم ١٥٨٢، وفرغ منه الناسخ في ١٥٥٨-١٥٥٩. ويوجد مخطوط ثالث في مكتبة لاليلي جامع، تحت رقم ٢٤٩٠، ولا نعلم عن ناسخ هذا

المخطوط إلا أنه توفي في حوالي ١٧٣٠. أما مخطوط كامبريدج، ويعود تـــاريخ نسخه بيد مصطفى سباهي زاده إلى القرن ١٨، فلا يبدو ذا أهمية إذ أنه نســخة مطابقة لمخطوط يكي جامع.

وبالنسبة إلى الطبعات العربية، فإن الطبعة الأم هي الطبعة الـــتي نشــرها المطبعة الإعلامية في ١٨٨٥ بالقاهرة، وقد شملت هذه الطبعة *تهافت* ابن رشـــد و*تهافت* الغزالي و*تهافت* خواجه زاده، وطبعة *تهافت* ابن رشد هنا تستنسخ مخطوط يكي جامع بواسطة نسخة نقلت حرفيا هذا المخطوط؛ وطبعة المطبعة الخيريـــة، وقد صدرت في ١٩٠٢ بالقاهرة؛ وطبعة أصدرها الشيخ مصطفى البابي الحلبي في القاهرة في ١٩٠٣-١٩٠٤، وهي إعادة أخرى للطبعة العربية الأولى مع بعـــض الفروق والاختلافات؛ وطبعة بويج، وهي أول تحقيق لهذا الكتاب، وصدرت أول مرة عن دار المشرق ببيروت في ١٩٣٠؛ وطبعة سليمان دنيا، وقد صدرت عـــن دار المعارف بالقاهرة في ١٩٦٤.

ومنذ بضعة أشهر أصدر الإيطـــالي المســتعرب M. Campanini، المعـــروف ببحوثه في موضوع الدين والفلسفة عند ابن رشد، طبعة جديدة لكتاب *تهـــافت التهافت*:

Averroè. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofia*. Edited by M. Campanini. 2 vols. (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997), 551 pp., illus.

الترجمات الحديثة للكتاب

أ- الترجمة الألمانية

M. Horten, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : « Die Widerlegung des Gazali »*, Bonn, 1913.

هذه الترجمة تشمل جزءا كبيرا من الكتاب، ولا تشمله كله.

ب- الترجمة الإنجليزية

Simon Van den Berg, *The incoherence of the incoherence*, London, 1954.

تقع هذه الترجمة في جزئين، وفي فهارسها لائحة طويلة من كلمات وعبارات *تهافت التهافت* وردت في طبعة بويج و لم يرجحها بيرغ في ترجمته، فاقترح بدلها عبارات أخرى عربية في لائحة مقابلة لها. أغلب الفروق التي اقترحها بيرغ اختارها من المصادر التي أحال عليها بويج نفسه في هوامش المتن، وبعضها وضعه من عنده، وقد استأنسنا بها في اختياراتنا.

الترجمة الإسبانية

Carlos Quiros, «Tahafut al-Tahafut, Cuestion decimo septima, primera de las fisicas», *Pensamiento* 16 (1966) 331-348.

ترجمة جزئية (المسألة السابعة عشر والمسألة الأولى من الطبيعيات).

هوامش تحقيق المتن

لما طبع *تهافت التهافت* لأول مرة في ١٨٨٥، كانت أصالة متنه رهينة بمخطوط واحد فقط. وأعيد طبعه بعد ذلك وظل متنه كذلك حرا طليقا إلى أن قصد م. بويج أن يحققه فأخضعه إلى فحوص كثيرة دقيقة صارمة في مصادر متعددة وضبط مادته بأقوم أدوات عصره، إلى أن طبع في سنة ١٩٣٠ (المرجع أعلاه). فصارت هذه الطبعة مرجع الباحثين والمتخصصين إلى حد الآن. لكن هذا المحقق الصارم الجدي ليس يرتاح إليه جميع القراء. فأعماله إن كانت تثير في بعض القراء إعجابا فإنها توقع في الملل والضجر بعضا آخر. وذلك أن منهجه يقوم على نوع من الحياد، أقرب إلى حياد من يتجنب التورط، يجعله يرى كل نقطة سوداء على ورقة المخطوط قابلة لأن تكون فرقا، ويشتكي في هوامش المتن من كل رسم مغاير. لما يقف القارئ على صفحة من المتن الذي يحققه بويج، ويرى هوامش ورموزا كثيرة مكدسة يضاعف حجمها حجم المتن، وعلى كل كلمة أو كلمتين من المتن رقم هامش، وتبدو له جل الفروق فروقا شكلية لا غير؛ فإنه إذا كان من غير المتخصصين فستحيره الفروق وسيكون ممن يستسلم معجبا بأناة وصرامة هذا الراهب الناسك، أو ممن لا يطيق ذلك فسيمل وينصرف؛ وإذا كان من المتخصصين فلن تحيره الفروق وسيكون ممن يرى في كثرة الفروق الشكلية مبالغة، أو ممن يرى في ذلك سذاجة ميكانيكية إيجابية.

نعم، هذا المنهج التصويري الميكانيكي لا يمكن أن يسيء إلا إلى صاحبه، إن صح القول. فمثلا لما يرجح بويج فرقا ما ويدرجه في متن النسخة الأم التي يحققها فإنه يثبت في الهامش لفظ المتن الذي لم يرجحه ويحيل على مصدره، فإذا وجد القارئ المتخصص أن الذي رجحه المحقق لا يستقيم معناه في النص فإن المحقق يكون قد أخطأ ولكن القارئ يجد دائما أمامه ما يصحح به الخطأ.

أما الفائدة الكبرى التي تمدها بنا هذه الجهود الساذجة الميكانيكية، إن صح القول، هي أن هذا النوع من التحقيق، لما يستوفي جل المخطوطات ويصور كل فرق ويحيل على دقائق كل أصل ومصدر ويسلك المحقق فيه بخلق الورع الصادق، فإنه يصبح معه المتن بهوامشه، بعد طبعه، نصا مرفوقا بمصادره قليلاً لأن يحقق من جديد ويضبط ويراجع ويؤول، حسب القارئ، بأدوات نظرية ربما أعمق وأصح. وهكذا يصبح عمر التأويل والاستفادة في حياة هذا النص أطول من عمر البحث عن المصادر لتحقيقه، ويكون ذلك أهم إذا كان لإخراج هذا النص إلى عموم القراء فائدة في تطوير وعيهم وضبط تصوراتهم. أما العودة إلى المخطوطات بعد الطبع فإنها بطبيعة الحال دائما مفيدة ومجدية، وجدواها تكون نسبية، حسب المحقق السابق. فمثلا العودة إلى المخطوطات بعد تحقيق بويج قد لا تفيد، نظرا لجديته وورعه، إلا في التيقن من حسن قراءته لبعض رسوم الكلمات العربية التي ليس هو بالضرورة على استئناس بها أو التي التبس عليه شكلها بسبب المعنى. فلكل هذا كانت إفادتنا من التحقيق الذي أنجزه بويج لهذا الكتاب كبيرة وقيمة وذات فضل على ما قصدنا أن نحققه.

لكن، على عكس ما فعل بويج، شئنا في الإحالة على الفروق أن لا تكون طريقتنا تجزيئية ذرية، بمعنى أنه كلما توالت في عبارة معينة مجموعة فروق مصدرها واحد، فإننا نثبت في الهامش العبارة كلها كفرق واحد ولا نثبتها مقسمة إلى فروق، كل فرق على حدة؛ فبذلك نتجنب من الناحية الشكلية أن نثقل المتن بأرقام الهوامش، ومن الناحية النظرية نقدم للقارئ فروقا تمثل عبارات ذات معنى، مما يغني القارئ عن أن يقوم بنفسه بلم وتركيب الفروق للحصول على معنى.

ثم نظرا لشتات المصادر العبرية واللاتينية والعربية من مخطوطات ومطبوعات، إلخ، فضلنا، تسهيلا على القارئ ، أن نوزع مجموع هذه المخطوطات والمطبوعات إلى ثلاثة مجموعات، مجموعة عربية، ورمزنا إليها

بحرف "ب"؛ وبمجموعة عبرية، ورمزنا إليها بحرف "ي"؛ وبمجموعة لاتينية، ورمزنا إليها بحرف "ت". فكلما أحلنا على الفرق نفسه، في مصدر واحد أو أكثر من المجموعة نفسها، أحلنا عليها بحرفها الواحد فقط، وكلما أحلنا على فرقين مختلفين أو أكثر من المجموعة نفسها، أحلنا عليها بحرفها مكررا حسب عدد الفروق، ووضعنا جنب كل حرف رقما متسلسلا (مثلا، ب١، ب٢، ب٣...).

وفي الأخير، نقدم شكرنا لأستاذنا الدكتور محمد عابد الجابري الذي يشرف على هذا المشروع، ولمركز دراسات الوحدة العربية الذي يسهر ويشجع عليه.

النص(*)

(*) الهوامش التي رقمناها بحروف "أبجد هوز..." هي لفريق التحقيق ، أما الشروح المرقمة بالأرقام المتسلسلة وعلامة النجمة(*) وكذلك التفضيلات في القراءة وتقسيم النص إلى فقرات وتجهيزه بالفواصل والنقط الخ، والعناوين، كل ذلك يتحمل مسئوليته المشرف على المشروع: محمد عابد الجابري.

كتاب تهافت التهافت

لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه

[مقدمة: الغرض من الكتاب][*]

فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد[أ] في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة[ب] اليقين والبرهان.[1]

(*) جميع ما نضعه بين معقفين [ ] هو من عندنا: عناوين الفصول وعناوين الفقرات الرئيسة والفرعية وأرقامها الخ، وكذا عبارة: "قال أبو حامد" ورديفها "قلت"، عندما نضيفهما نحن، وفي هذه الحالة تأتي كل منهما مع رقم الفقرة داخل معقف واحد. أما داخل المتن فالكلمة أو العبارة الموضوعة بين قوسين ( ) مع علامة المساواة = أو بدونها فهي من عندنا بقصد الشرح. أما الموضوعة بين معقفين فهي زيادة نقترحها من أجل استقامة العبارة. هذا وقد ميزنا بين كلام الغزالي وكلام ابن رشد بكتابة كل منهما بحرف خاص. وفي الهوامش المرتبة بالأرقام قدمنا شروحا وتعليقات عامة: مصطلحات، تصورات، تعريفات الخ. ويقل عددها مع التقدم في الكتاب لتجنب التكرار، وأيضا لأن القارئ -ونقصد غير المختص- سيكون، مع التقدم في الكتاب، قد حصلت بينه وبين عبارته ومضامينه ألفة وصحبة. أما هوامش التحقيق وهي المرتبة بحروف (أبجد هوز) فهي تعطي الفروق بين المخطوطات والطبعات. راجع مقدمة التحقيق بشأن الرموز المستعملة.

(1) سيكرر ابن رشد هذا المعنى مرارا في متن الكتاب. وسيضيف أنه يريد أن يبين أيضا أن الأقاويل التي حكاها الغزالي عن ابن سينا لا تبلغ هي الأخرى مرتبة البرهان. هذا وكان الغزالي قد ذكر في المقدمة الرابعة من كتابه "**تهافت الفلاسفة**" أنه سيناظر الفلاسفة "بعبارتهم" في المنطق، وأنه سيبين أنهم لم يتمكنوا من الوفاء بما "شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان" الخ، وأن ما قالوه ليس يرقى إلى مستوى المعرفة اليقينية. (أنظر المدخل ص٤١). وبناء على ذلك يحدد ابن رشد الغرض من كتابه بكونه يرمي إلى فحص ردود الغزالي على الفلاسفة، وما ينسبه لهم من الأقاويل، وبيان أي نوع هي من أنواع الخطاب، وبالتالي مرتبتها في اليقين والإقناع، وذلك حسب ما تقرر في المنطق الأرسطي، الذي أعلن الغزالي أنه سيحتكم إليه. (شرحنا هذه المراتب أو الأصناف من الخطاب في المدخل ص ٤٩). وهي باختصار: **الأقاويل البرهانية** (أو القياس البرهاني) وهي التي تفيد العلم أي المعرفة اليقينية وتتألف من مقدمات صحيحة واستدلالات سليمة. وتركز على الكشف عن الأسباب، بواسطة البحث والتقصي. **الأقاويل الجدلية** وهي التي يعتمد فيها المناظر والمجادل على المشهور من الآراء والأفكار، إما لنصرة وجهة النظر التي يدافع عنها أو إبطال وجهة نظر خصمه. **الأقاويل السفسطائية** والهدف منها التغليط والتضليل وتقديم الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل. **الأقاويل الخطبية** التي تستعمل من أجل الاقناع وتخاطب الوجدان والمخيلة و تعتمد التمثيل (ضرب المثل) الخ. **الأقاويل الشعرية** وهي التي تعتمد التخييل والتصوير الخ.

(أ) ب، ي: سقط "لابي حامد" (ب) ب: رتبة.

القسم الأول:

الإلهيات

المسألة الأولى

[هل للعالم بداية؟ مسألة القدم والحدوث]

[١- الإمكان ومسألة الترجيح]

[١-غ] قال أبو حامد حاكيا لأدلة الفلاسفة في قدم العالم (مل١) (*):

"ولنقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له وقع[أ] في النفس". قال : "وهذا الفن من[ب] الأدلة ثلاثة[ج]:

الدليل الأول:

[أ] قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا[د]، لأنا إذا فرضنا القديم (موجودا) ولم يصدر منه العالم مثلا، ثم صدر[هـ]، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجِّحٌ، بل كان وجود العالم ممكنا[و] إمكانا صرفا.

(*) استهل الغزالي كلامه في هذه المسألة بمقدمة ذكر فيها أن جمهور الفلاسفة استقر رأيهم على القول بقدم العالم، وأن لهم في ذلك أدلة سيقتصر منها على: " له وقع في النفس". وقد استغنى ابن رشد عن هذه المقدمة، وعن المقدمات الأربع السابقة لها والتي عرض الغزالي فيها هدفه من الكتاب ومنهجه. هذا ورغبة منا في تمكين القارئ من نصوص الغزالي كاملة، أوردنا ما أهمله ابن رشد أو اختصره من كلام الغزالي في **ملحق** خاص بآخر الكتاب، وإليه نحيل بعبارة:(مل رقم...). وهكذا تكون طبعتنا هذه تشتمل على النص الكامل لكل من **"تهافت الفلاسفة"** للغزالي و**"تهافت التهافت"** لابن رشد. أما مسائل الكتاب، وهي فصوله، فقد قسمناها إلى فقرات مرقمة ترقيما متسلسلا: وأشرنا إلى الغزالي بـ "غ" وإلى ابن رشد بـ"ر" هكذا: (١-غ)، (١-ر). كما كتبنا نصوص كل منهما بحرف مختلف. أما الكلمة أو العبارة الموضوعة بين قوسين هكذا (...) فقد أضيفت من عندنا للشرح، وأما الموضوعة بين معقفين هكذا [...] فنقترحها كزيادة في المتن عندما تقتضي ذلك استقامة العبارة.

(أ) ب١: ولنقتصر من...موقع؛ ب٢: ولنقتصر على ايراد ما له وقع (ب) ب: له من (ج) ب١: اربعة؛ ب٢: هو اربعة (د) ب: مطلق (هـ) ب: سقط "ثم صدر" (و) ب: سقط "بل كان ... ممكنا".

[ب] فإذا حدث(أ) (العالم) لم يخلُ أن تَجَدَّدَ مرجح أو لم يتجدد(ب). فإن لم يتجدد مرجِّح بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك؛ وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح(ج): لِمَ رَجَّح الآن و لم يرجح قبل؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحا![٢] (مل٢)

[٢- الممكن اسم مشترك، والاشتراك أنواع]

[١-ر] قلت:

[أ] هذا القول (=قول الفلاسفة =ابن سينا) هو قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلا(د) موصل البراهين، لأن مقدماته(هـ) هي عامة، أي ليس محمولاتُها صفاتٍ ذاتية لموضوعاتها(و) و(المقدمات) العامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة(ز).[٣]

---

(٢) القديم هنا هو الله. والحادث هو العالم. الممكن في الاصطلاح الفلسفي هو ما تتوافر فيه شروط الوجود دون أن يوجد، ولا يطرح تناقضا إذا فرض موجودا. والموجود إما أن يكون واجب الوجود (=ضروريا)، أو ممكن الوجود، (= جائزا)، أو يكون مستحيلا (= محالا = ممتنعا)، و"**الوجود بالقوة**" يقال على ما هو ممكن الحدوث ولكنه لم يحدث بعد وذلك في مقابل "**الوجود بالفعل**" الذي يقال فيما هو حاصل بالفعل فالشجرة موجودة بالقوة في البذرة، وإذا خرجت إلى الوجود وصارت نبتة قيل عنها إنها موجودة بالفعل. وخروج الشيء من القوة إلى الفعل يحتاج إلى من -أو ما- يفعل فيه فعلا يخرجه من حال الإمكان إلى حال الوجود بالفعل. وبعبارة أخرى إن الشيء إذا كان ممكنا فإنه يحتاج إلى مرجح ينقله من حال الإمكان الصرف إلى حال الوجود بالفعل.

(٣) يقصد ابن رشد أن هذا الدليل الذي نسبه الغزالي إلى الفلاسفة (=ابن سينا)، والذي يريد أن يبين "تهافته" وقصوره عن بلوغ مرتبة البرهان، ليس مما ينتمي إلى البرهان، بل هو دليل جدلي، ولذلك يمكن التشكيك فيه على الرغم من أنه في أعلى درجات الجدل. ذلك لأن المبادئ والمقدمات التي بني عليها لا تتصف بالضرورة العقلية وإنما هي مقدمات مشهورة، يمكن الجدال فيها وفي النتائج المبنية عليها. أما **مقدمات البرهان** فتتصف بالضرورة، بمعنى أنها تفرض نفسها فرضا مثل قولنا: "الكل أكبر من الجزء"،فالمحمول فيها (أو الخبر) وهو قولنا: " أكبر من الجزء"، هو صفة ذاتية للموضوع (أو المبتدأ) الذي هو "الكل": فمثل هذه المقدمات ذاتية، **جوهرية**، تتعلق بالجوهر وليس بالأعراض، فالمقدمات العرضية لا تكون ضرورية. وأيضا هي **مناسبة** بمعنى أنها من الأسباب القريبة للشيء كمناسبة النظريات الهندسية لعلم المناظر (=علم الضوء) ومناسبة خواص العدد لعلم الموسيقى الخ. انظر: ابن رشد:**شرح البرهان**. تحقيق عبد الرحمان بدوي.الكويت ١٩٨٤.ص ٦٢.

(أ) ب: أضيف "بعد ذلك" (ب) ب، ي: يتجدد...لا يتجدد (ج) ب: مكذا "رُجِّحَ" (د) ب: موصلا (هـ) ب: مقدمته (و) سقط في معظم النسخ العبارة "أي ليس...لموضوعاتها" (ز) ب١: الامور الذاتية المتناسبة؛ ب٢: الامور الجوهرية المناسبة.

[ب] وذلك أن[أ] اسم "الممكن" يقال باشتراك على الممكن الأكثري والممكن الأقلي والذي[ب] على التساوي،[٤] وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي. وذلك أن[ج] الممكن الأكثري قد يظن به أنه يترجح من ذاته، لا من[د] مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوي.

[ج] والإمكان أيضا منه ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل؛ ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول. وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوي[هـ]. وذلك أن[و] الإمكان الذي في المنفعل مشهور حاجتُه إلى المرجح من خارج، لأنه يُدْرَك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية.[٥] وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية[ز]، لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها (=كالنمو في النبات). ولذلك يُظَن[ح] في كثير منها أن المحرك هو المتحرك، وأنه ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك فله محرك، وأنه ليس هاهنا شيء يحرك ذاته. فإن هذا كله يحتاج إلى بيان، ولذلك فحص عنه القدماء. وأما[ط] الإمكان الذي في الفاعل (= النجار: إمكان صنع السفينة)، فقد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى مرجح من خارج؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل قد يُظَنُّ في كثير منه أنه ليس تغيرا يحتاج إلى مغير، مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس[ي] وانتقال المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم[ك].

[د] والتغير أيضا، الذي يقال إنه يحتاج إلى مغير، منه ما هو في الجوهر، ومنه ما هو في الكيف، ومنه ما هو في الكم، ومنه ما هو في الأين.[٦]

[هـ] والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته، وعلى ما هو قديم[ل] بغيره عند كثير من الناس.[٧]

---

(٤) الممكن الأكثري هو الممكن القريب، الذي هو أقرب إلى أن يوجد منه إلى أن لا يوجد. وعكسه الممكن الأقلي، وبينهما في الوسط الممكن على التساوي الذي يتساوى وجوده وعدمه.

(٥) فالخشب لا يصير كرسيا إلا بتدخل النجار بالنسبة للأمور الصناعية. أما الأمور الطبيعية كالمزروعات فتحتاج إلى تدخل عمل الفلاح لكي تنبت.

(٦) التغير في الجوهر كتحول البذرة إلى شجرة، وفي الكيف كتحول الثلج إلى ماء، وفي الكم كالصغير يصير كبيرا، وفي الأين :الانتقال في المكان.

(٧) القديم بالذات هو الذي لا علة له. والقديم بغيره هو الذي يدين بوجوده للقديم بذاته.

(أ) ب: لان (ب) ب: والممكن (ج) ب: لان (د) ب: "بلا" عوض "لا من" (هـ) ب: السواء (و) ب: لان (ز) ب، ي: سقطت العبارة "وقد يلحق...الطبيعية" (ح) ب: نظن (ط) ب: سقط "اما" (ي) ي: الى ان يهندس (ك) ي: الى ان يعلم (وسقطت العبارتان من بقية النسخ) (ل) ب، ي: "وقديم" عوض "وعلى ما هو قديم".

[و] والتغيُّرات: منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية،[٨] وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء وهي قديمة. وكذلك (=جواز حصول) المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم. ومنها (=التغيرات) ما لا يجوز (على القديم)، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض.[٩]

[ز] وكذلك الفاعل أيضا: منه ما يفعل بإرادة (=كالإنسان يناضل) ومنه ما يفعل بطبيعة (=كالنار تحرق). وليس الأمرُ، في كيفية صدور الفعل الممكن الصدورُ عنهما، واحدًا، أعني في الحاجة إلى المرجح. وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة[أ]؟ أو يؤدي البرهان إلى فاعل (الله) لا يشبه الفاعل بالطبيعة (كالنار) ولا الذي بالإرادة الذي[ب] في الشاهد (كالإنسان)؟

[ح] هذه كلها هي مسائل كبيرة[ج] عظيمة يحتاج كل واحدة منها إلى أن تُفْرَد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها. وأخْذُ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة[د] (=سبع مواضع)[١٠]. والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء[هـ] الفحص عن الموجودات.

---

(٨) فرقة من فرق المتكلمين في الإسلام، تنسب إلى محمد بن كرَّام، وقد عرف بكونه يثبت الصفات لله إلى درجة التجسيم. ويقول هو وأصحابه، بـ" جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى[...] ويعنون بالإحداث: الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات" الخ.. انظر: الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز الوكيل. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي.القاهرة. ١٩٦٨ . ج١. ص. ١٠٨.

(٩) كان أرسطو يرى أن العالم صنع من مادة قديمة غير متعينة. وعملية صنع العالم (أو الخلق) هي عبارة عن إعطاء صورة لهذه المادة. فـ "كون" الشيء هو تحوله من مادة كالخشب إلى صورة كالكرسي.والفساد هو فساد صورة الكرسي في الخشب الذي يأخذ صورة أخرى. كل شيء مادة وصورة: فالعقل أولا "عقل مادي" (= هيولاني = بالقوة = بالملكة = منفعل)، وعندما تحل فيه المعقولات، أي المفاهيم والتصورات، يصير عقلا بالفعل، أي يقوم بالعمليات العقلية: يمارس التفكير.

(١٠) مواضع –أو أمكنة– السفسطائيين topics, topiques هي أنواع الأساليب التي يستعمل السفسطائي في تضليل المخاطب وإفحام الخصم. يقول ابن رشد: " والمواضع المغلطة من المعنى (=وهناك مواضع باللفظ)– سبعة: **أحدها** إجراء ما بالعرض مجرى ما بالذات (=مثل قولنا: حيوان مذبوح ميت ومبتل. وإذا أضفنا إلى ذلك: " المبتل ميت" فسنكون قد أجرينا ما بالعرض وهو ←

(أ) ب: حاضرة (ب) ي: سقط "الذي" (ج) ب، ي: كثيرة (د) ي: الشنيعة (هـ) ب: آخر؛ ي : اخذ

[٣- القول بتراخي الإرادة قول سفسطائي، والإرادة في الشاهد غيرها في الغائب]

[٢-غ] قال أبو حامد الاعتراض من وجهين :

[أ] أحدهما أن يقال بـــم [أ] تنكرون على من يقول : إن العالم حــدث بــإرادة قديـــمة، اقتضت وجـــوده في الوقـــت الذي وجد فيـــــه[ب]، و(اقتضـــت) أن يســتمر عدمه[ج] إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث بدأ.

[ب] وأن الوجود قبل[د] لم يكن مرادا، فلم يحدث لذلك. وأنه، في وقتــه الــذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة فحدث[هـ]. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل لــه؟ (مـــا الذي يجعله مستحيلا ؟)

[٢-ر] قلت:

[أ] هذا قول سفسطائي. وذلك أنه لما لم يمكنــه أن يقول بجـواز تراخـي وجود[و] المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان فاعـلا[ز] مختــارا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأمـا تراخيه عن فعل الفاعـل له فـغـير جائز. وكذلـك تراخـي الفعـل عـن العـزم على الفعل، في الفاعل المريد. فالشك باق بعينه.

= "مبتل" مجرى ما بالذات وهو مذبوح). **والثاني**: أخذ المقيد مطلقا بأن يؤخذ "ما سبيله أن يصدق مقيدا فقط (=بالزمان أو بالمكان الخ) على أنه صادق بإطلاق". **والثالث** :الغلـط الـذي يقـع مـن قلة العلم بشروط التبكيـت(= الغلبـة بالحجـة، الإفحـام)، وإنتـاج مقابل مـا اعـترف الخصـم بوجـوده. **والرابع**: موضع اللاحق (= الحكم على الشيء بما هو من اللواحـق وليـس مـن الخصـائص الذاتيـة، كالحكم على شخص بأنه زان لكونه تزين وخرج يمشي في الشارع ليلا، بعد تقرير أن الزاني يـتزين ويمشي ليلا)، **والخامس**: المصادرة على المطلوب، كجعل النتيجة التي يراد إثباتها مقدمة أو جـزءا من القياس والحجة.. **والسادس**: أخذ مـا ليس بسـبب علـى أنـه سـبب. **والسابع**: أخـذ المسائـل الكثيرة على أنها مسألة واحدة". ابن رشـد: تلخيـص السفسـطة. تحقيـق محمـد سـليم سـالم. وزارة الثقافـة. القاهرة. ١٩٧٢.ص ٢٧.

(أ) ب: لم (ب) ي: سقطت العبارة "في الوقـت الـذي وجـد فيـه" (ج) ب: العـدم (د) ب، ي: قبلـه (هـ) ب: أضيف "لذلك" (و) ب: "فعل" عوض "وجود" (ز) ي: الفاعل.

[ب] وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين: إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرا[أ]: فيجب[ب] أن يكون له مغير من خارج أو أن من التغيرات[ج] ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة إلى مغير [وإما][د] أن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير.

[ج] وذلك أن[هـ] الذي يتمسك به الخصوم هاهنا هو شيئان: أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير، وأن كل تغير[و] فله مغير، والأصل (الشيء) الثاني أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير. وهذا كله عسير البيان.

[د] والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال (افتراض) فاعل أول (قديم)، و إنزال فعل له أول (= قديم كذلك). لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون، في وقت الفعل، هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهنالك، ولابد، حالة متجددة أو[ز] نسبة لم تكن. وذلك ضروري[ح]: إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كذلك، فتلك الحال المتجددة -إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلا- لا بد أن يكون الفاعل لها: إما فاعلا آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه، بل بغيره؛ وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال (المتجددة = إرادته خلق العالم)، التي هي شرط في فعله، هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل - الذي[ط] فرض صادرا عنه أولا- أولا[ي] (= خبر يكون)، بل يكون فعله لتلك الحال، التي هي شرط في المفعول، قبل فعل[ك] المفعول.[١١]

---

(١١) المعنى: القول بتراخي الإرادة، أي إرادة الفاعل لفعل شيء، وقيام مسافة زمنية بين هذه الإرادة وحصول مرادها، يقتضي وجود مرجح رجح حصول ذلك الفعل في وقت دون وقت. فإن كان ذلك المرجح خارجيا كان الفاعل صاحب الإرادة مسبوقا به، فلا يكون هو الأول القديم. أما إن كان المرجح هو نفسه ذلك الفاعل، فحينئذ سيكون فعل الترجيح سابقا لحدوث الفعل المراد الذي افترضنا أنه أول ما حدث، وبالتالي لا يكون الأول بل الثاني. وبعبارة أخرى إن القول بتراخي الإرادة يقتضي افتراض وسيط بين الله والعالم. وهذا الوسيط هو بلغة أرسطو: المحرك الأول المتحرك(=بالمحرك الأول الذي لا يتحرك) وبلغة فلاسفة الإسلام: العقل الأول في سلسلة الفيوضات، وبلغة الإسماعيلية: "التالي"(=لـ "السابق")، وبلغة المتصوفة المتفلسفة كالغزالي: "المطاع").

(أ) ب، ي: تغييرا (ب) ب: هكذا شكلت حسب بويج "فيجب"(ج) ب، ي: التغييرات (د) ب: وان؛ ي: او ان (هـ) ب: لان (و) ب: تغيير؛ ي: متغير (ز) ب، ي: "و" عوض "او" (ح) ب، ي: ضرورة (ط) ب: "الاول" عوض "الذي"(ي) ب: "اولا" عوض "اولا اولا" (ك) ب: فعله.

[هـ] وهذا لازم كما ترى ضرورة، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين (=كحال الترجيح) ما لا يحتاج إلى محدث (مرجح). وهذا بعيد، إلا على من يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بين السقوط[أ] بنفسه.

[و] وفي هذا الاعتراض (= اعتراض الغزالي: ٢-غ) من الاختلال: أن قولنا "إرادة" أزلية، و"إرادة" حادثة، مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة: فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء. وإمكان قبولهـ[ـا][ب] لمرادين على السواء بعيد[ج]. فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل: إذا فعله كف الشوق وحصل المراد. وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء. فإذا قيل: "هنا مراد[د]، أحد المتقابلين فيه أزلي"، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب.(١٢) وإذا قيل: "إرادة أزلية"، لم ترتفع الإرادة بحصول المراد(١٣). وإذا كانت لا أول لها، لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد، ولا تعين، إلا أن نقول: إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل

---

(١٢) إذا قيل: إن الأمر يتعلق بمرادين، أحدهما أزلي (هو المحرك الأول المتحرك = العقل الفائض الأول)، والآخر حادث (هو المتحركات الأخرى التي تتحرك بحركته = بقية الأفلاك = العالم)، فسنكون أمام مراد واجب الوجود، هو العقل الفائض الأول، أي إزاء إله ثان، وفي هذه الحالة ينتقل حد (تعريف) الإرادة، إرادة الأول من الإمكان إلى الوجوب، لكون مرادها هذا من طبيعة أزلية، (أي فاض عنه منذ الأزل). هذا ولابد هنا من استحضار التمييز الذي يقيمه أفلاطون، والفلسفات الهرمسية عموما، بين الإله المتعالي والإله الصانع، وهو ما يوازي التمييز بين المحرك الأول الذي لا يتحرك والمحرك الأول المتحرك عند أرسطو (و"السابق" و"التالي" عند الإسماعيلية). لمزيد من التفاصيل في الموضوع: أنظر كتابنا: "تكوين العقل العربي" ص ١٧١ وكذلك قسم العرفان من كتابنا "بنية العقل العربي"، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(١٣) لأن الأزلي لا أول له ولا آخر، أي لا بداية ولا نهاية؛ وكذلك يجب أن تكون إرادته إرادة أبدية، بمعنى أن العالم لا يستغني عنها كما يستغني المنزل عن البناء عند تمام بنائه. وهذا ما يسمى بالحفظ المستمر.

والجدير بالذكر هنا أن هذه الشروح التي ندلي بها، في هذه الهوامش بهدف تقريب المعنى، فيها كثير من الاختزال والتسامح في التعبير، ولا مناص منهما! ولذلك نجد ابن رشد يكرر مرارا أن مثل هذه الأمور يجب أن تطلب في موضعها، أي في الكتب، كتب الفلاسفة أنفسهم، فهناك بيانها والبرهان عليها.

(أ) ب، ي: سقوطه (ب) ب، ي: قبولهما (ج) بويج: بعد (علق دنيا (ص ٧٠، هامش ١) قائلا: كذا في الأصول ولعله محرف عن "بعيد")(د) بويج: مريد (علق دنيا (ص ٧٠، هامش ١) قائلا: كذا في الأصول ولعله محرف عن "مراد") .

بقوة ليست هي لا إرادة ولا طبيعة[أ]، ولكن سماها الشرع إرادة، كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها، في بادئ الرأي، أنها متقابلة وليست متقابلة، مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه.(١٤)

[٤- تأخر العلة عن المعلول بدون سبب، شيء غير معقول!]

[٣ -غ] قال أبو حامد مجاوبا عن الفلاسفة (=نيابة عنهم) :

[أ] فإن قيل: هذا محال بين الإحالة، لأن الحادث موجب ومسبب[ب]. وكما يستحيل حادث بغير مسبب[ج] وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قد تمت شرائط[د] إيجابه وأسبابه وأركانه، حتى لم يبق شيء منتظر البتة، ثم يتأخر[هـ] الموجب. بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري، وتأخره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب.

[ب] فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مريد ولا إرادة[و]، ولا تجددت للإرادة نسبة لم تكن قبل[ز]، فإن كل ذلك تغير[ح]، فكيف تجدد المراد؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك، وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد[ط] في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب؟ بل الأمور كلها كما كانت بعينها، ثم لم يكن وجود[ي] المراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوجد[ك] المراد؛ ما هذا إلا غاية الإحالة!

---

(١٤) يقرر أرسطو أن المحرك الأول الذي لا يتحرك لا يمكن أن يكون داخل العالم وإلا فسيتحرك بحركة العالم؛ ولا يمكن أن يكون خارج العالم، وإلا فكيف سيكون محركا له؟ والتحريك من بعد غير معقول في نظره! ومن هنا فكرة أن المحرك للعالم هو المحرك الأول المتحرك (أو الفلك المحيط)؛ ويقع المحرك الأول الذي لا يتحرك بمحاذاته: يتحرك نحوه بدافع الشوق إليه. إذن: هاهنا موجود، هو المحرك الأول الذي لا يتحرك (ويتحرك الكل إليه شوقا) يجمع بين أشياء متقابلة، كالداخل والخارج، يمكن أن ينسب إليه فعل لا هو صادر عن إرادة ولا عن طبيعة، ولكن عن الشوق إليه، ولكن أطلق الشرع عليه إرادة، لأن الشاهد ليس فيه مثل هذا الفعل، فعل تحريك الشيء بالشوق إلى المحرك!

(أ) ب، ي: لا ارادية ولا طبيعية (ب) ب: للحادث موجبا ومسببا؛ ي: للحادث موجب ومسبب (ج) ب: سبب (د) ب١: تم بشرائط؛ ب٢: تم شرائط (هـ) ب: أضيف "عنه" (و) ي: سقطت العبارة "ولم يتجدد مريد ولا ارادة" (ز) ب: سقط "قبل" (ح) ب، ي: تغيير (ط) ب: "الحال السابق" عوض "حال عدم التجدد" (ي) ب: يوجد (ك) ب١: بوجود؛ ب٢: فوجود.

[٥- مثال من الفقه بقصد التشويش!]

[٣-ر] قلت:

[أ] وهذا بين غاية البيان، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعنا قبل. (٢-ر: أ، ب، ج).

[ب] لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي، يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة، وهذا هو قوله:

[٤-غ] قال أبو حامد :

[أ] وليس استحالة هذا الجنس في الموجب، والموجب الضروري الذاتي، بل وفي العرفي[أ] والوضعي(=الفقهي =الاصطلاحي)؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته، ولم تحصل البينونة في الحال، لم يتصور أن تحصل بعده لأنه جعل اللفظ (= قوله لها: أنت طالق) علة للحكم بالوضع والاصطلاح؛ فلم يعقل تأخر المعلول؛ (اللهم) إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد أو بدخول الدار فلا يقع في الحال؛ ولكن يقع عند مجيء الغد أو عند دخول الدار: فإنه جعله (= قوله أنت طالق) علة بالإضافة إلى شيء منتظر. فلما لم يكن حاضرا في الوقت، وهو الغد ودخول الدار، توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر. فما حصل الموجب[ب] (الطلاق) إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد. حتى إنه[ج] لو أراد مريد[د] أن يؤخر الموجب عن اللفظ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل (=كالغد أو دخول الدار)، لم يعقل. مع أنه الواضع، وأنه[هـ] المختار في تفصيل الوضع.

[ب] فإذا لم يمكنا وضع هذا بشهوتنا[و]، ولم نعقله، فكيف نعقله في الإيجابات (=من أوجب) الذاتية العقلية الضرورية؟ (١٥)

---

(١٥) إذا كان تأخر الموجب عن الموجب، أي المعلول عن العلة، غير معقول في الأمور التي تصدر عنا بإرادتنا أو بمحض العرف والاصطلاح، فالأحرى أن لا يعقل في الأمور النظرية المنطقية التي لا يتصور فيها تخلف المعلول عن العلة من غير سبب. والغزالي هنا لا يؤيد رأي الفلاسفة بهذا المثال، بل إنما أتى به على ضعفه، ليضعف به الضرورة المنطقية التي يدعيها الفلاسفة كما سيبين ابن رشد.

(أ) ب، ي: العرضي (ب) ي١: الوصف؛ ي٢: الوصف الحكم (ج) ب: سقط "انه" (د) ب: سقط "مريد" (هـ) في معظم النسخ "بذاته" عوض "وانه" (و) في معظم النسخ "لم يكن...مفهوما"؛ ب١: لم يمكننا... بشهوتنا.

[ج] وأما في العادات[١٦] فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع[أ]، فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع، لم يعقل تأخر المقصود إليه[ب].

[د] وإنما يتصور ذلك في العزم، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل. بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان يتجدد[ج] حال الفعل. فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل(=تماثله تماما)، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع[د]، ولا يتصور تقدم القصد، إذ لا[هـ] يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم. وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، فليس[و] ذلك كافيا في وقوع المعزوم[ز] عليه، بل لابد من[ح] تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد، وفيه قول بتغير[ط] القديم.

[هـ] ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت أن تسميه: لم حدث الآن ولم يحدث قبل[ي]؟ فإما أن يبقى[ك] حادثا بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

[و] ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر[ل] الموجب، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها، بل آلاف سنين لا تنقص شيئا[م] منها، ثم انقلب الموجب موجودا بغتة، ووقع[ن] من غير أمر تجدد وشرط تحقق، وهذا محال![١٧]

[٦- لكن: ليس الأمر في الفقهيات كالأمر في العقليات !]

[٤-ر] قلت:

[أ] هذا المثل الوضعي[س] من الطلاق أوهم أنه يؤكد به[ع] حجة الفلاسفة،

(١٦) يصنف الفقهاء الأفعال إلى أصناف ثلاثة: عبادات ومعاملات وعادات. الأول والثاني يحكمهما الشرع والثالث يرجع للعرف.

(١٧) عرض الغزالي في جميع ما تقدم، منذ بداية الفقرة (غ-٢)، ما اعتبره اعتراضا للفلاسفة على ما ادعاه قبل ذلك من إمكان حدوث حادث عن قديم بإرادة متراخية. وقد عرض ما تصور أنه اعتراضات الفلاسفة عليه بطريقة تمكنه من الرد عليها وإبطالها.

(أ) ب: بمانع (ب) ب: سقط "اليه" (ج) ب١، ي: بتجدد؛ ب٢: متجدد (د) ب: بمانع (هـ) ب١: فلا؛ ب٢: ولا (عوض "اذ لا") (و) ب، ي: فليكن (ز) ي: المعدوم (ح) ب: "لا يلزم من" عوض "لا بد من" (ط) ب: بالتغير؛ ي: بالتغيير (ي) ب: أضيف "ذلك" (ك) ب: يبقى (ل) ب١، ي: يتأخر؛ ب٢: فتأخر (م) ب: ينقضى شي (ن) ب: "الموجب بغتة" عوض "الموجب موجودا بغتة ووقع"؛ ي: الموجب ووقع (س) ب١: الوهمي؛ ب٢: الوضعي الوهمي (ع) ب: سقط "به".

وهو يوهنها[أ]؛ لأن للأشعرية (الذين يتكلم الغزالي باسمهم) أن تقول: إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن[ب] اللفظ إلى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد[ج] البارئ سبحانه إياه، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده!

[ب] لكن ليس الأمر في الوضعيات كالأمر في العقليات! ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي من أهل الظاهر (= في الفقه كابن حزم)، قال: لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق، لأنه[د] يكون طلاقا وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق! ولا نسبة للمعقول من المطبوع، في ذلك المفهوم، إلى الموضوع المصطلح عليه.(١٨)

[٥-غ] ثم قال أبو حامد مجاوبا عن الأشعرية :

[أ] والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة، متعلقة بإحداث شيء، أي شيء كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق: أتعرفون[هـ] الالتقاء[و] بين هذين الحدين، بحد أوسط أو من غير حد أوسط؟ (١٩)

---

(١٨) أي أن ما نعقله ونفهمه من الذي يفعل بالطبع وبالاقتران الضروري بين العلة والمعلول،كإحراق النار للخشب –إذا لم يكن هناك مانع– شيء، وتعليق الموضوع المصطلح عليه، وهو هنا الطلاق، بمجيء الغد مثلا، شيء آخر. فلا نسبة بينهما ولا يصح قياس أحدهما على الآخر لاختلاف طبيعتهما: الأول ينتمي إلى مجال الضرورة المنطقية، والثاني إلى المواضعة والاصطلاح.

(١٩) يصنفون المعرفة اليقينية "العلمية" إلى صنفين: ما يرجع إلى ضرورة العقل، أو الضرورة المنطقية، مثل قولنا: "المساويان لثالث متساويان"؛ فالعقل يسلم تسليما بهذه الحقيقة التي تفرض نفسها فرضا. والصنف الثاني يرجع إلى الاستدلال أو القياس المنطقي، مثل قولنا: كل إنسان مائت (مقدمة أولى) وسقراط إنسان (مقدمة ثانية) إذن: سقراط مائت (نتيجة). فهذه النتيجة معرفة يقينية: ما دمنا قررنا أن **كل** إنسان مائت وأن سقراط إنسان. ويعتمد صدق هذه النتيجة على وجود لفظ **"إنسان"** في المقدمتين كلتيهما، ويسمى **"الحد الأوسط"**. وهو بمثابة العلة: فالعلة في الحكم على سقراط بأنه "مائت" هو كونه إنسانا. أما إذا قلنا مثلا: كل إنسان مائت وسقراط مريض (أو عالم أو يمشي أو يوناني الخ.) فإنه لا يلزم عن ذلك الحكم عليه بأنه مائت لعدم وجود حد أوسط. (اللهم إلا أضفناه في مقدمة أخرى وقلنا مثلا: وكل مريض، أو عالم الخ، إنسان. وواضح أنه يمكن المنازعة في هذه المقدمة). ولذلك كان لابد من أحد أمرين في إثبات حكم من الأحكام العقلية: إما ادعاء الضرورة العقلية، وإما تركيب قياس من مقدمتين يربط بينهما حد أوسط. وهذا ما عبر عنه الغزالي بـ "الطريق النظري"، لأنه يقوم على النظر والاستدلال. والمعرفة التي تحصل عنه "معرفة نظرية"، في مقابل "المعرفة الأولية" التي ترجع إلى الضرورة المنطقية.

(أ) ب: يوهيها (ب) ب: في (ج) ي١: اتخاذ؛ ي٢: سقط (د) ي: أضيف "لا" (هـ) ب: تعرفون (و) ب١: الاليق؛ ب٢: الالفظ.

[ب] فإن ادعيتم حدا أوسط، وهو الطريق النظري(أ)، فلابد من إظهاره. وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم؟ والفرقة المعتقدة لحدوث(ب) العالم بإرادة قديمة (يعني الأشعرية) لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد. ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عنادا، مع المعرفة. فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكروه إلا الاستبعاد(ج) والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد. فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة. وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان.(٢٠)

[٧ – المشهور شيء، والضرورة العقلية شيء آخر]

[٥–ر] قلت:

[أ] هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع. وذلك أن حاصله هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله(د)، فلا يخلو أن يدعي معرفة ذلك، إما بقياس، وإما أنه من المعارف الأولية(هـ). فإن ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتي به، ولا قياس هنالك. وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية، وجب أن يعترف به جميع الناس، خصومهم وغيرهم.

[ب] وهذا ليس بصحيح؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه(=المعرفة الأولية، الضرورة العقلية) أن يعترف به جميع الناس، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا. كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون معروفا بنفسه.

[٦–غ] **ثم قال (=الغزالي) كالمجاوب عن الأشعرية (=نيابة عنهم):**

[أ] فإن قيل (= إذا قال الفلاسفة): نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب. وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل .

---

(٢٠) استبعاد إمكانية الحدوث بإرادة قديمة، وتعزيز ذلك بالمقارنة والتمثيل بأمور من الشاهد: قصود الإنسان وإرادته. وهكذا يرد الغزالي ما نسبه إلى الفلاسفة كاعتراض منهم على دعواه.

(أ) ب: الثاني (ب) ب: بحدث (ج) ب: أضيف "المجرد" (د) ب، ي: مفعول (هـ) ب: الاولى.

[ب] قلنا (=نحن الأشاعرة): وما الفصل بينكم وبين خصومكم إذا[أ] قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة (استحالة) قول من يقول[٢١] : إن ذاتا واحدا (الله) عالم بجميع الكائنات[ب] من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته[ج]، ومن غير أن يكون العلم زائدا[د] على الذات، ومن غير أن يتعدد[هـ] العلم بتعدد المعلوم، وهذا مذهبكم في حق الله تعالى، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة، ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث.

[ج] وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا، فقالوا: إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول، والكل واحد. فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه، محال بالضرورة. والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه -تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا- لم يكن يعلم صنعه البتة.

[٨ – هذا من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد !]

[٦-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول: أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهروا[٢٢] من ضرورة امتناع تراخي المفعول[و] عن فعله، مجانا، وبغير قياس أداهم إليه! بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أداهم إلى حدوث العالم. كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما في حق البارئ سبحانه إلا من

---

(٢١) يقصد رأي ابن سينا في المشكلة التي طرحت بصدد علم الله : هل يعلم الله الجزئيات فيتغير علمه بتغيرها، وهذا يتناقض مع كونه منزها عن التغير ؛ أم أنه لا يعلم إلا الكليات والأسباب القصوى، وفي هذه الحالة كيف سيمكن الحساب والجزاء في الآخرة. ولتجاوز هذا الإشكال قال ابن سينا "إن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي". وسيرد هذا الموضوع بتفصيل (المسألة١٣). أما الرأي الذي يشير إليه الغزالي في آخر الفقرة (ج)، والقائل بأن الله لا يعلم إلا نفسه، فهو لأرسطو.

(٢٢) أي لم يسلم الأشعرية بصحة ما حكوه وأظهروه من اعتراض الفلاسفة على قولهم بتراخي الإرادة، لأنهم يدعون أن لديهم برهانا على حدوث العالم.

(أ) ب: اذ (ب) ب: الكليات (ج) ب: سقط "في ذاته" (د) ب: زيادة (هـ) ب: مع تعدد (و) ب: مفعولا لفاعل.

قبل برهان، زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم. وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في أن الصانع يعرف ولابد[أ] مصنوعه، إذ قال في الله سبحانه: إنه لا يعرف إلا ذاته.

[ب] وهذا القول، إذا قيل[ب]، هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد. وذلك أن كل ما كان معروفا عرفانا يقينا وعاما في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه[٢٣]. وكل ما وجد برهان يناقضه، فإنما كان مظنونا به أنه يقين[ج]، لا أنه كان كذلك في الحقيقة[د]. فلذلك إن كان من المعروف بنفسه، اليقيني، تعدد العلم بـ (تعدد) المعلوم[هـ] في الشاهد والغائب، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق البارئ سبحانه. وأما إن كان القول بتعدد العلم بالمعلوم[و] ظنيا[ز] فيمكن أن يكون على اتحادهما[ح] عند الفلاسفة برهان. وكذلك إن كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله، ويدعي رده الأشعرية من قبل أن عندهم في ذلك برهانا، فنحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان.

[ج] وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطر الفائقة، التي لم تنشأ على رأي ولا هوى، إذا سبرته[ط] بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتب[ي] المنطق. كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما، فقال أحدهما هو موزون(=شعر) وقال الآخر ليس بموزون، لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون، وإلى علم العروض. وكما أن من يدرك الوزن لا يخل بإدراكه عنده (=لا يفسده) إنكار[ك] من ينكره، فكذلك[ل] الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده[م] إنكار من ينكره.

---

(٢٣) لأن المعروف بنفسه، أي ما يرجع إلى الضرورة العقلية، كقولنا "المساويان لثالث متساويان"، لا يمكن البرهنة على بطلانه.

(أ) ب: الصانع لا يعرف ولا بد؛ ي: الصانع يعرف ذاته ولا يعرف (ب) ب، ي: اذا قوبل (ج) ب: تعين (د) ب١، ب٢، ي: كان يقينا (ب٢: سقط "يقينا"؛ ي: "كذلك" عوض "يقينا") في الحقيقة؛ دنيا: كان يقينا في الحقيقة كذلك (هـ) ب، ي: العلم والمعلوم (و) ب، ي١: العلم والمعلوم؛ ي٢: العلم المعلوم (ز) ب، ي: ظنا (ح) سقطت في معظم النسخ العبارة "على اتحادهما" (ط) ب١: سدته؛ ب٢: سددته (ي) ب: والظنون فى كتاب (ك) ب١، ي: عند انكار؛ ب٢: عند ادراك (ل) ب: وكذلك (م) ب: عند.

[د] وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف(أ).(٢٤) وقد كان يجب عليه ألا يشحن(ب) كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل، إن كان قصده فيه إقناع الخواص(=العلماء =الفلاسفة).

ولما كانت الإلزامات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية(ج) وغريبة عن المسألة،(٢٥)

[٩ –تلك معارضة سفسطائية]

[٧–غ] قال في إثر هذا:

[أ] بل لا نتجاوز(=لا نخرج عن) إلزامات هذه المسألة (=قدم العالم)، فنقول لهم: بم تنكرون على خصومكم إذا(د) قالوا: قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا، إلى قوله: فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر، كما سننصه (=سنذكره بنصه كاملا) بعد.

[(٧ –ر) قلت :]

[أ] وهذه أيضا معارضة سفسطائية، فإن حاصلها: هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا في أن العالم محدث، وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر، كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم: إنه إذا كان(وجد) فاعل لم يزل مستوفيا لشروط الفعل، [ف]إنه لا يتأخر عنه مفعوله. وهذا القول غايته هو إثبات الشك وتقريره، وهو(هـ) أحد أغراض السفسطائيين.

[ب] وأنت، يا هذا الناظر(و) في هذا الكتاب، فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في إثبات أن العالم قديم– في هذا الدليل، والأقاويل التي قالتها

(٢٤) الأقاويل التي ذكرها الغزالي، والتي حاول فيها تقوية موقفه بإبراز أن ما يدعيه في تراخي الإرادة يشبه ما يدعيه الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي، وأن ما ينطبق على هذا ينطبق على ذلك.
(٢٥) ننبه هنا إلى أننا نرجع إلى أول السطر بعد الفاصلة، وقبل تمام الجملة أحيانا، عندما يقتضي الأمر تدخلا للتوضيح أو وضع عناوين الخ.

(أ) ب: الوهي (ب) ب، ي: يستحق (ج) ب: برانية (د) ب: اذ (هـ) ب: أضيف "من" (و) ب: الناطق.

الأشعرية في مناقضة ذلك، فاسمع أدلة الأشعرية في ذلك واسمع الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل.[٢٦]

[٨-غ] قال أبو حامد:

[أ] فنقول، بم تنكرون على خصومكم إذا[أ] قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا؛ فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون دورة[ب] زحل ثلث عشر دورة الشمس، ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة. ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره[ج]، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب[د] الثابتة الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة.[٢٧]

[ب] فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته، ضرورة [٢٨]، فبماذا تنفصلون عن قوله؟ (مل٣)

[١٠- ما يصدق على المتناهي لا يصدق على اللامتناهي]

[٨-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول: أنه إذا توهمت حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، ثم توهم جزء[هـ] محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد،

(٢٦) بعبارة أخرى: سمعت ما ذكر الغزالي أن الفلاسفة (=ابن سينا) قالوه في دليلهم على قدم العالم، وسمعت ما قاله الأشعرية في الاعتراض عليهم، فاسمع الآن أدلة الأشعرية على استحالة قدم العالم، وما ذكر الغزالي أنه اعتراضات الفلاسفة عليهم.

(٢٧) يعني حركة الشمس من المشرق إلى المغرب في دورانها حول الأرض مرة في اليوم والليلة.

(٢٨) يقول: استحالة قدم العالم يعلم ضرورة لأن القول بقدمه يطرح تناقضا. ذلك أن قدم العالم معناه: أن حركة الفلك أزلية، أي لانهائية، في حين أن دورات الكواكب بعضها أكبر من بعض؛ وما يوصف بأنه لا نهائي لا توصف أجزاؤه بكون بعضها أكبر أو أصغر من بعض، لأن ذلك يقتضي وجود بداية لها، وهذا تناقض لأن ما ينتمي إلى اللانهاية لا بداية له ولا نهاية.

(أ) ب: اذ (ب) ب: ادوار (واطرد الفرق في الفقرة بين "دورة" و "ادوار") (ج) ب١، ي: عشر؛ ب٢: عشرة (د) ب١: الثوابت؛ ب٢، ي: الكواكب الثابتة (هـ) ب: حد.

فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل. مثال ذلك: أنه إذا كانت دورة زحل، في المدة من الزمان التي تسمى سنة(أ)، ثلث عشر دورة الشمس في تلك المدة، فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل(ب) قد وقعت في زمان واحد بعينه، لزم ولابد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة الأولى(ج) من جميع أدوار الحركة الأخرى(د)، هي نسبة الجزء من الجزء.

[ب] وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة، أي لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء، لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء كما وضع القوم (الفلاسفة) في دليلهم. لأنه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض(هـ) لا نهاية له. فإن(و) القدماء لما كانوا يفرضون، مثلا، جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها، وكذلك حركة زحل، لم تكن(ز) بينهما نسبة أصلا. فيلزم من ذلك(=من أجل أن تكون بينهما نسبة) أن يكون(ح) الجملتان متناهيتين، كما لزم في الجزئين من الجملة. وهذا بين بنفسه.

[ج] فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل، فيلزم(ط) في الجملتين أن تكون نسبة إحداهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين. وأما إذا لم يكن هنالك نهاية، فلا كثرة هنالك ولا قلة.

[د] وإذا وضع أن هنالك نسبة –هي نسبة الكثرة إلى القلة– توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له. وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل، لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما. وأما إذا أخذا بالقوة (= كمجرد إمكان)، فليس هنالك نسبة. فهذا هو الجواب في هذه المسألة، لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة.

[هـ] وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب. وأعسرها كلها هو(ي) ما جرت به عادتهم أن يقولوا: إنه إذا كانت الحركات الواقعة في

(أ) ب: ثلاثين سنة (ب) ب: مذ (ج) ب، ي: سقط "الاولى" (د) ب: الاولى (هـ) ب١: يعرض؛ ب٢: لغرض (و) ب: فاذا؛ ي: هكذا شكلت "فاذا" (ز) ب: لا يكون (ح) ب: تكون (ط) ب١: يلزم؛ ب٢، ي: ان يلزم (ي) ب: "واعتبرها...وهو" عوض "واعسرها...هو".

الزمان الماضي حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر، المشار إليه، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها.(٢٩)

[و] وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة. وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها. وليس يجوز أحد من الحكماء وجود(أ) أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك.

[ز] لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ محركا أزليا، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم(ب) عندهم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكنا لا ضروريا، فلم يكن مبدأ أولا. فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده.

[ح] وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات. وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض. فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات؛ بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلي.

[ط] وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر، مثل الإنسان الذي يولد له إنسان(ج) مثله. وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه، بإنسان آخر، يجب أن يترقى إلى فاعل أول(د) قديم، لا أول لوجوده ولا لإحداثه: إنسانا عن إنسان. فيكون كون إنسان عن إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كونا بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات

---

(٢٩) هذا هو دليل الكندي على حدوث العالم، وكان معروفا قبله. وملخصه: أن العالم لو كان قديما لا أول له، لما انقضى منه ما انقضى، ولما أمكن أن يصل زمان وجوده إلى الزمن الحاضر. ذلك أننا لو رجعنا القهقرى من زماننا، لما وصلنا إلى بدايته لأنها موغلة في اللانهاية. وإذا كان ذلك كذلك، لم يمكن وصوله إلى الزمان الحاضر إلا لأن له بداية انطلق منها. وإذن فالزمان له بداية، وبالتالي فهو حادث، والعالم حادث. أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي. رسائل الكندي الفلسفي. القسم الأول.تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي ومكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٨. ص ١٥٧.

(أ) ي: أضيف "ليس به" (ب) ب، ي، ت: سقط "عندهم" (ج) ب، ي، ت: الانسان يولد انسانا (د) ب١: اول؛ ب٢: ازلي؛ ت: سقط.

وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة[أ] التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها، من أفعاله[ب] التي من شأنها أن تكون بآلة.[٣٠]

[ي] فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده (=أنكروه)، وعسر حل قولهم، وظنوا أن دليلهم ضروري.

[ك] وهذا من كلام الفلاسفة بين. فإنه قد صرح رئيسهم الأول، وهو أرسطو، أنه لو كانت للحركة حركة لما وجدت الحركة، وأنه لو كان للأسطقس أسطقس لما وجد الأسطقس. وهذا النحو مما لا نهاية له ليس له[ج] عندهم مبدأ ولا منتهى. ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى، ولا أنه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي. لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ، وما لم يبتدئ فلا ينقضي.

---

(٣٠) لا بد من استحضار الخلفية الفلسفية التي تحيل إليها ضمنيا عبارة ابن رشد. يتعلق الأمر هنا بنظرية أرسطو في: أولا المحرك الأول الذي لا يتحرك (الله)، وهو المقصود بقوله: "الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة"، لأن أفعاله تتم بشوق الكل إليه. ثانيا المحرك الأول المتحرك، أو الفلك المحيط، وهو المقصود بقوله: " لا أول للآلة التي يفعل بها (=ذلك المحرك الذي لا يتحرك) أفعاله التي لا أول لها، من أفعاله التي من شأنها أن تكون بآلة"، أي لا أول لهذا المحرك (الثاني) الذي بواسطته يحرك المحرك الأول الأفلاك وبالتالي العالم، فهو كالآلة له. الأول هو الإله المتعالي والثاني هو الإله الصانع. وبعبارة أخرى: هناك السبب الأول، وهناك الأسباب الثواني، وهي لانهاية لها، التي ترتقي من الأسباب المشاهدة (النار تحرق القطن) إلى الفلك المحيط -أول الأسباب الثواني- وهو الفعل المباشر للسبب الأول أي المحرك له، وبالتالي فما يحدث عنه يحدث بالعرض لا بالذات، والمتقدم منها سبب في المتأخر، بالعرض لا بالذات. أما القبلية والبعدية فهي بالذات، كقبلية الأب بالنسبة للابن والنار بالنسبة لاحتراق القطن الخ. هذا وقد أقامت بعض التيارات في الإسلام مماثلة بين السبب الأول والله من جهة، والملائكة بجميع أصنافها ومراتبها وبين الأسباب الثواني من جهة أخرى. ومعلوم أن الفكر الديني يميز بين الملائكة المقربين والملائكة الروحانيين وحملة العرش الخ. لقد أقام الغزالي في آخر كتابه "مشكاة الأنوار" مماثلة: بين الله والإله المتعالي، وبين "المطاع" والإله الثاني(أو الصانع)، مستلهما في ذلك قوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم. ذي قوة عند ذي العرش مكين. مطاع ثم أمين" (التكوير ١٩-٢١). لقد ماثل الغزالي بين "المطاع" هنا (وهو جبريل) في السياق القرآني وبين "الآلة"، الإله الصانع، الفلك المحيط. وقد أشار ابن رشد إلى ذلك وعاتب الغزالي على التشكيك في آراء الفلاسفة في موضع، بينما يتبنى آراءهم في مواضع أخرى. انظر مثلا: (م٣، ٢٩-ر) د.

(أ) ب: لآلاته (ب) ي: سقط "من افعاله"(ج) ب: سقط "له".

[ل] وذلك أيضا بين من كون المبدأ والنهاية (هما) من المضاف. ولذلك يلزم من قال إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل ألا يضع لها مبدأ، لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. وكذلك الأمر في الأول والآخر، أعني ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة، ولا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة(أ). وما لا مبدأ لجزء من أجزائه(ب) فلا انقضاء له.

[م] ولذا، إذا سأل المتكلمون الفلاسفة: هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة؟ كان جوابهم: إنها لم تنقض؛ لأن من وضعهم أنها لا أول لها، فلا انقضاء لها. فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح، لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما ابتدأ.

[ن] فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها (الغزالي) عن المتكلمين في حدوث العالم كفايةً في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليس تلحق بمراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة (ابن سينا) في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان، وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب.

[س] وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله (الله) في الزمان الماضي أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له. وأما ما جاوب به أبو حامد (نيابة) عن الفلاسفة في كسر دليـ[ـهم في] كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض، والرد (رده) عليهم، فهذا نصه:

[١١ – الوجود في النفس شيء.. وخارج النفس شيء آخر]

[٩–غ] قال أبو حامد :

[أ] فإن قيل: محل الغلط (كامن) في قولكم إنها (=دورات الأفلاك) جملة مركبة من آحاد، فإن هذه الدورات معدومة: أما الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يوجد بعد، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة، ولا موجود هاهنا!

(أ) ب: سقطت العبارة "ولا مبدا...بالحقيقة" (ب) ب: أضيف "بالحقيقة".

ثم قال هو في مناقضة هذا:

[ب] قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر. ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود[أ] موجودا باقيا، أو فانيا. فإذا فرضنا عددا من الأفراس[ب]، لزمنا أن نعتقد أنه (=العدد) لا يخلو من كونه شفعا أو وترا، سواء قدرناها(=الأفراس) موجودة أو معدومة. فإنه إن انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت[ج]. **هذا منتهى قوله.**

[٩ -ر] قلت:

[أ] وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس، أو في النفس، أعني: حَكَمَ العقلِ عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده. وأما ما كان موجودا بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية (=مثل وجود النبتة في البذرة)، فليس يصدق عليه لا أنه شفع ولا أنه وتر، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى، ولا دخل[د] في الزمان الماضي ولا في المستقبل؛ لأن ما في القوة في حكم المعدوم، وهو[هـ] الذي أراد الفلاسفة بقولهم إن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة.

[ب] وتحصيل هذه المسألة: أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية، فإما أن يتصف بذلك من حيث إن له[و] مبدأ ونهاية خارج النفس(= له وجود واقعي = وجود في الأعيان)، وإما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس (=مجرد فكرة، ماهية =وجود في الأذهان) لا خارج النفس. فأما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة إما زوج وإما فرد. وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في النفس، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده، فتتصف (الجملة) أيضا من هذه الجهة (=من حيث هي وجود ذهني) بأنها زوج أو فرد. وأما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا. وكذلك ما كان منها في الماضي ووُضِع أنه بالقوة خارج النفس، أي[ز] ليس له مبدأ، فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا إلا أن يوضع(=موجودا) بالفعل، أعني كونها (الجملة) ذات مبدأ ونهاية. فكل ما كان من الحركات ليس

(أ) ب، ي: العدد (ب) ب: الافراس (ج) ب: "لم تتغير هذه القضية" عوض "لم تنعدم...ولا تغيرت" (د) ب: داخل (هـ) ب: وهذا هو (و) ب: "انه" عوض "ان له" (ز) ب: اذ.

لها كل ولا جملة، أعني ذات مبدأ ونهاية(أ)، إلا من حيث هي في النفس، كالحال في الزمان والحركة الدورية، فواجب في طباعها ألا(ب) تكون زوجا ولا فردا إلا(ج) من حيث هي في النفس (=كمجرد تصور).

[ج] والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أوْهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شيء، مما (= تتصوره النفس) وقع في الماضي [لا] يُتصور في النفس إلا متناهيا، ظُنَّ أن كل ما وقع في الماضي (وقوعا فعليا) أن هكذا طباعه خارج النفس (= متناه، ومن هنا القول بأن العالم له بداية =حادث). ولما كان ما وقع (=يقع) من ذلك في المستقبل، يُعِين(د)، على ما لا نهاية فيه، التَّصَوُّرُ –بأن يُتَصَّورَ جزءاً بعد جزء– ظَن أفلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها (= ومن هنا القول بالخلود بعد الموت). وهذا كله حكم خيالي لا برهاني. ولذلك كان أضبطَ لأصله وأحفظَ لوضعه (=خبر كان مقدم)، مِمَّنْ(هـ) وضع أن للعالم مبدأ، أن يَضَع(و) أن له نهاية (= اسم كان: وضعُ)، كما فعل كثير من المتكلمين.(٣١)

[١٢ – وجود اللانهاية بالفعل أمر ممتنع]

[١٠–غ] **وأما قول أبي حامد بعد هذا:**

[أ] على أنا نقول لهم: إنه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغايرة(ز) بالوصف ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت؛ فهي

---

(٣١) ومعنى العبارة: أن من يقول بحدوث العالم، وأن له بداية، عليه أن يقول بفنائه ونهايته، وذلك بناء على أن ما له أول، له آخر. وقد واجه بعض المتكلمين هذه الشكلة عندما وجّه بعض خصوم الإسلام إلى أبي الهذيل العلاف، أحد كبار المعتزلة، اعتراضا في مسألة حدوث العالم مؤداه أنه: إذا كان هناك خلود بعد الموت، أي حوادث لا نهاية لها، فيجب أن تكون هناك حوادث لا بداية لها، وبالتالي يكون العالم "خالدا" من جهة الماضي، أي قديما. ولكي ينقذ العلاف مبدأ حدوث العالم قال: "إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون (= أهل الجنة وأهل النار) إلى سكون دائم". الشهرستاني. **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة. ص ٥١ –٥٢ و٨٧.

(أ) ب: سقطت العبارة "فكل ما كان...ونهاية" (ب) ب: ان؛ ت: اي لا (ج) ب: أضيف "ان كانت" (د) ب: تعين (هـ) ي: من (و) ب: يوضع (ز) ب، ي: متغيرة.

موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر؛ فبِمَ تنكرون[أ] على من يقول: بطلانُ هذا يُعْرَفُ ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة[ب]. وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا، ولعله مذهب أرسطوطاليس، [*]

[١٠-ر ، قلت:]

[أ] فإنه قول في غاية الركاكة: وحاصله أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا، فيما هو ضروري عندكم: إنه غير ضروري؛ إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل. أي كما تضعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون[ج] أنها ممتنعة، كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورية[د] وخصومكم تدعي أنها ليست بضرورية. وليس تقدرون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين. وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه هي معاندة خطبية ضعيفة أو سفسطائية.

[ب] والجواب في هذا أن يقال: إن الذي ندَّعي[هـ] أنه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك، والذي تدَّعُون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه. وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه[و] إلا بالذوق. كما لو ادعى إنسان في قول ما إنه موزون، وادعى آخر أنه غير موزون، لكان البيان[ز] في ذلك (لصاحب) ذوق الفطرة السليمة الفائقة.

[ج] وأما وضع نفوس من غير هيولى[٣٢] كثيرة بالعدد، فغير معروف من مذهب القوم (أرسطو،المشائين)، لأن سبب الكثرة العددية[ح] هي المادة عندهم، وسبب الاتفاق[ط] (الوحدة) في الكثرة العددية هي الصورة. وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال. وذلك أنه لا يتميز شخص[ي]

(*) ما ذكره الغزالي هنا بشأن النفس هو رأي ابن سينا لا رأي أرسطو: فالنفس بالنسبة لأرسطو صورة للبدن، لا تنفك عنه ، فهما يشكلان معا جوهرا واحدا. كما سيبين ابن رشد ذلك أدناه.

(٣٢) الهيولى كلمة إغريقية Hyl تدل في أصل استعمالها على الخشب، وعلى مواد البناء، ثم على المادة عموما. ثم تخصصت، في اللغة الفلسفية، فصارت تطلق على مادة الشيء في مقابل "الصورة". وعند أرسطو كل شيء مادة وصورة، وما هو صورة لشيء قد يصبح مادة لشيء آخر، وبالعكس، ويتسلسل نزولا إلى الهيولى أو المادة–الأولى غير المتعينة، لا صورة لها (أو هي مادة وصورة في الوقت نفسه)، وصعودا إلى الصور المفارقة للمواد، وتسمى عقولا أيضا. وأسمى العقول "العقل الأول" (=الله).

(أ) ي: وهم ينكرون (ب) ي: باحداث ضروري؛ ب: سقطت العبارة "كما ادعيتم... ضرورة" (ج) ب: يقولون (د) ب: ضرورة (هـ) هكذا شكل حسب بويج "يدَّعَى" (و) ب: أضيف "بينة" (ز) ب: السباق (ح) ب: والعددية (ط) ي، ت: الظاهر "الافتراق" (ي) ي، ت: أضيف "عن شخص".

بوصف من الأوصاف إلا بالعرض، إذ كان قد(أ) يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيره. وإنما يفترق الشخص من الشخص من قِبَل المادة.

[د] وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود(ب) بالفعل أصل معروف من مذهب(ج) القوم(٣٣)، سواء كان أجساما أو غير أجسام. ولا نعرف أحدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط. وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول، ولا يلائم أصلا من أصولهم، فهي خرافة(د)، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له(هـ) بالفعل، سواء كان جسما أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له. ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس.

[هـ] لكنه قول قليل الإقناع. فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل، أعني إذا قسم ما لا نهاية له إلى(و) جزئين؛ مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل، والكل لا نهاية له بالفعل، فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل(ز)، وذلك مستحيل. وهذا كله إنما يلزم إذا وُضِع(=افترضنا وجود) ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة.

[١٣ – وهذا بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق]

[١١–غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطون، وهو أن النفس(ح) قديمة وهي واحدة، وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت.

---

(٣٣) يرى أرسطو أن اللانهائي إنما هو لانهائي، فقط لكونه يقبل القسمة باستمرار، وبالتالي فهو صفة للعدد والمقدار وبالخصوص للزمان بوصفه حركة دورية للأفلاك، وليس هو شيئا قائما بذاته. فاللانهائي إذن موجود ولكن بالقوة لا بالفعل. وليس معنى القوة هنا ما نفهمه من قولنا هذه القطعة من المرمر تمثال بالقوة، بمعنى أنها ستصير تمثالا بالفعل عندما يتدخل النحات، لا. إن اللانهائي هنا هو اتجاه مستمر إلى الفعل لا ينقطع ولا يقف. أنظر: "بنية العقل العربي" قسم "البرهان". ص ٤٠٠.

(أ) ب: قد كان؛ ي: قد (ب) ي: غير موجود (ج) ي: مذاهب (د) ب: جوابه (هـ) ب: ما له نهاية (و) ب، ي: على (ز) ب: ي: سقطت العبارة "والكل لا نهاية له بالفعل" (ح) ب: النفوس.

[ب] قلنا فهذا أقبح وأشنع، وأولى بأن يُعتقد مخالفا لضرورة العقل، فإنا نقول: نفس زيد عينُ نفس عمرو أو غيره؟ فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة، فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفسَ غيره؛ ولو كان هو عينُه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس، داخلة مع النفوس في كل إضافة. فإن قلتم إنه غيره[أ] وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان؛ قلنا: وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية[ب] مقدارية محال بضرورة العقل. فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا؟ بل هذا يُعْقَلُ فيما له عظم وكمية، كماء البحر (= الذي يصير بخارا فمطرا ينزل و) ينقسم بالجداول والأنهار[ج]، ثم يعود إلى البحر. فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم؟

[ج] والقصد من هذا كله أن نبين أنهم لم يُعْجِزُوا خصومَهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث، إلا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك[د]؛ وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم، في هذه الأمور، على خلاف معتقدهم؛ وهذا لا مخرج عنه.

[١١-ر] قلت:

[أ] أما زيد فهو غير عمرو بالعدد. وهو وعمرو واحد بالصورة، وهي النفس (=أيضا: واحد بالنوع). فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد، واحدا بالصورة. فكان يكون للنفس نفس. فإذن مضطرٌ[هـ] أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة، من قِبَل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع.(٣٤)

[ب] والقول الذي استعمل(=الغزالي) في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي، وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد، إما أن تكون هي عين نفس عمرو،

---

(٣٤) قوله "أو كان فيها شيء بهذه الصفة" إشارة إلى نظرية أرسطو الذي قال: إذا كان هناك في النفس شيء يمكن أن يكون "مفارقا" –وبالتالي خالدا– فهو العقل الفاعل الذي يخرج العقل بالقوة، في الإنسان، من مجرد الاستعداد لقبول المعقولات، إلى الفعل. أما النفس عنده فهي، كما قلنا سابقا، صورة لا تنفك ولا تنفصل عن المادة.

(أ) ب١: غيره؛ ب٢: عين غيره؛ ي: عينه (ب) ب، ي: بكمية (ج) ب: في الانهار (د) ب: سقط "في امتناع ذلك" (هـ) ي: "فاذا اضطر" عوض "فاذن مضطر".

وإما أن تكون غيرها. لكنها ليست هي عين نفس عمرو، فهي غيرها. فإن الغير اسم مشترك، وكذلك الهُوَ هُوَ، يقال على عِدَّة ما يقال عليه الغير. فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة، كثيرة من جهة. كأنك قلت واحدة من جهة الصورة، كثيرة من جهة[أ] الحامل لها (=المادة =البدن).

[ج] وأما قوله: إنه لا يتصور انقسام إلا فيما له كمية، فقول كاذب بالجزء. وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات[ب]، وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات. فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور. والنفس[ج] هي منقسمة بالعرض، أي بانقسام محلها. والنفس أشبه شيء بالضوء. وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند اتحاد[د] الأجسام، كذلك الأمر في النفس[هـ] مع الأبدان.

[د] فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يُظَنُّ به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك. وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه، وهو(=وهذا) بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه[و] (٣٥). ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعا من أنواع اليقين.

---

(٣٥) تعرض الغزالي لانتقادات عديدة في حياته وبعد مماته. وأحرقت كتبه في الأندلس والمغرب زمن المرابطين وكان لا يزال حيا فوصله الخبر وتألم لذلك. وانتقده بعض الأشاعرة أنفسهم، بسبب ميوله الصوفية الفلسفية في بعض كتبه فكفره بعضهم بسببه، فألف كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". وقد أشار في مقدمته إلى "طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين(=كتاب الإحياء) وزعم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين، وأن العدول عن مذهب الأشعري ولو قيد شبر كفر". فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ضمن مجموعة رسائل الغزالي. ج٣. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٦. ص ١١٥.والجدير بالإشارة هنا أن الغزالي لم يكتب هذا الكتاب في إطار حملته على الفلاسفة كما يعتقد كثير من "الباحثين"، بل بالعكس ألفه للرد على خصومه الذين اتهموه بالكفر. وهكذا حصر "الكفر" في مجال ضيق هو التكذيب الصريح بما جاء به النبي (ص). ولذلك نجد ابن رشد يستشهد بما ورد في هذا الكتاب في "قانون التأويل" وعدم جواز التكفير بسبب الاختلاف في التأويل الخ. انظر تفصيل ذلك في طبعتنا لكتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص٢٠٥.

(أ) ب: أضيف "المادة" (ب) ب: سقطت العبارة "وليس صادقا...منقسم بالذات" (ج) ي: والنفوس (د) ي، ت: انتفاء (هـ) ب، ي: الانفس (و) ب، ي، ت: كتابه (يجوز هذا باعتبار أن الكتاب المقصود هو "إحياء علوم الدين" أنظر الهامش أعلاه. م.ع.ج).

[١٤ – مَنْ هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية]

[١٢–غ] قال:

[أ] والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة؛ فإنهم لا ينفصلون عن من يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه.

[١٢–ر] قلت :

[أ] أما من ادعى، فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما، أنه بخلاف تلك الحالة، فليس يوجد قول يُنْفَصَلُ به عنه. لأن كل قول إنما يبين[أ] بأمور معروفة، يستوي في الإقرار بها[ب] الخصمان. فإذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته.

[ب] لكن مَنْ هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية.[٣٦] وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم[ج]. وأما من ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه، لموضع شبهة دخلت عليه، فهذا له دواء، وهو حل تلك الشبهة[د]. وأما من لم يعترف[هـ] بالمعروف بنفسه، لأنه ناقص الفطرة، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئا، ولا معنى لتأديبه أيضا؛ فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بتصور الألوان و وجودها.

[١٣–غ] قال أبو حامد محتجا(نيابة) عن[و] الفلاسفة :

[أ] فإن قيل (=إن قال الفلاسفة): هذا ينقلب عليكم (أيها الأشاعرة) ، فإن[ز] الله قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته، فكأنه صبر و لم يخلق، ثم خلق. ومدة الترك: متناهيةٌ أو غير متناهية؟ فإن قلتم متناهية صار وجود البارئ متناهيا، وإن قلتم غير متناهية فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها!

---

(٣٦) يقصد بـ "الإنسانية" هنا: الصفة التي يتميز بها الإنسان وهي العقل الذي يميز به بين الصواب والخطأ، بين الحق والكذب. والمناظرة تقوم على الإقناع والإذعان لحكم العقل الخ.

(أ) ب: يليق (ب) ب١: ليستوي في الاقدار منها؛ ب٢: يستوي في الاقدار (ي: الاقران) بها (ج) ب: أضيف "بترك حل الشبهة" (د) ب: أضيف "والجواب" (هـ) ب، ي: يتعرف (و) ب: على (ز) ب: في ان.

[ب] قلنا: المدة والزمان مخلوقان عندنا، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني.

[١٥ - الأحفظ لمن يضع العالمَ محدَثًا
أن يضع الزمان محدودَ المقدار]

[١٣-ر] قلت:

[أ] أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه. فلذلك كان قوله إن مدة الترك لا يخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية، قولا غير صحيح. فإن ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضا؛ فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة.

[ب] وإنما الذي يلزمهم[٣٧] أن يقال لهم[أ]: حدوث الزمان، هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه، أبعدَ من الآن الذي نحن فيه، أو[ب] ليس يمكن ذلك؟ فإن قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه. وهذا شنيع ومستحيل عندهم؛ وإن قالوا إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الطرف المخلوق، قيل[ج]: وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرف[د] أبعد منه؟ فإن قالوا نعم، ولابد لهم من ذلك، قيل: فهاهنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها، على قولكم في الدورات، شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها؛ وإن قلتم إن ما لا نهاية له لا ينقضي، فما ألزمتم خصومكم في الدورات ألزموكم في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة.

[ج] فإن قيل[هـ](=إذا رد ابن سينا): إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير متناهية هي لمقادير لم تخرج إلى الفعل، وإمكانات[و] الدورات التي لا نهاية

(٣٧) الضمير هنا يعود على الفلاسفة الذين جاوب الغزالي نيابة عنهم (١٣-غ، أ)، أي ابن سينا تحديدا. ويفهم من كلام ابن رشد أن ما رد به الغزالي عليهم غير صحيح. والصحيح في نظره هو ما ذكره بعد قوله: "وإنما يلزمهم". فابن رشد يرد هنا على الغزالي وعلى ابن سينا أيضا.

(أ) ب: سقط "لهم" (ب) ب: اذ (ج) ب: قبل (د) ب: طرفه (هـ) ب: "وذلك" عوض "فان قيل" (و) ب: الامكانات المتناهية وهي المقادير التي لم...وامكان.

لها قد خرجت إلى الفعل؛ أقول(أ): إمكانات الأشياء هي من(ب) الأمور اللازمة للأشياء، سواء كانت متقدمة على الأشياء أو مع الأشياء، على ما يرى ذلك قوم(ج)، فهي ضرورةً بِعَدَدِ(د) الأشياء. فإن كان يستحيل، قبل(هـ) وجود الدورة الحاضرة، وجودُ دورات لا نهاية لها، [فـ]يستحيل (كذلك) وجود إمكانات دورات لا نهاية لها. إلا أن لقائل أن يقول: إن الزمان محدود المقدار، أعني زمان العالم، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر، كما يقول قوم(و) في مقدار العالم.(٣٨)

[د] ولذلك، أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية. ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثا(ز) أن يضع الزمان محدودَ المقدار، ولا يضع الإمكان متقدما على الممكن. وأن يضع العِظَم كذلك متناهيا. لكن العظم له كل والزمان ليس له كل.

[١٦ – الإرادة.. ومسألة التخصيص]

[١٤–غ] قال أبو حامد:

حاكيا عن الفلاسفة لَـمَّا أنكروا على خصومهم(ح)(الأشاعرة)، أن يكون من المعارف الأول تراخي فعل القديم عن القديم، بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية:

---

(٣٨) ما في الطفل، مثلا، من الإمكانات، مثل أن يصير أستاذا أو فلاحا الخ، هي إمكانات ملازمة له، لأن العمل اليدوي والعمل العقلي من خصائص النوع البشري. أما تحوله إلى كائن يطير فليس من الإمكانات الملازمة له، لأن ذلك من خصائص نوع من الكائنات هي الطيور. وسواء كانت هذه الإمكانات الخاصة بنوع من الأنواع توجد في النوع قبل وجود أشخاصه (=أفراد)، على غرار مُثُل أفلاطون، كما توجد أيضا في الأفراد حين وجودها، فإنه في كلتا الحالتين لابد أن يكون عددها هو عدد الأفراد التي تتحقق فيها، كما يرى ذلك قوم (=أفلاطون ومن يرى رأيه). وينطبق ذلك على دورات الفلك: فإذا كان يستحيل عمليا وجود دورات لا نهاية لها للفلك قبل الدورة الحاضرة، فيستحيل كذلك وجود إمكانات دورات لا نهاية لها (=قبل الدورة الحاضرة وبعدها). على أنه يمكن تصور زمان العالم محدود المقدار، وبالتالي لن يكون آنذاك من معنى للحديث عن إمكان دورات لا نهاية لها. والمتكلمون يرفضون هذا التصور لأنه ينتج عنه القول بفناء العالم في المستقبل، وبالتالي لن يكون هناك خلود في الآخرة، وهذه مسألة ستطرح فيما بعد.

(أ) ي: قيل (ب) ب: سقط "من" (ج) ت: الفلاسفة (د) ب: تعدد (هـ) ب: بعد (و) ي: الفلاسفة (ز) ب: ان للعالم محدثا (ح) ب: انكر خصومهم.

[أ] فإن قيل: فبمَ تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر؟ **إلى قوله**: وإلا فلا يتصور تمييز[أ] الشيء عن مثله بحال. (مل٤)

[١٤-ر] قلت:

[أ] حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلي: أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة.

[ب] وهذا العناد إنما تأتى لهم (للفلاسفة =ابن سينا) بأنهم تسلموا[ب] من خصومهم (المتكلمين) أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة: ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر، وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة، مثل البياض والسواد. وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأولى[ج].

[ج] فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم، وإن كانوا لا يعترفون بها، قالوا لهم: إن من شأن الإرادة ألا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق.فكأن الفلاسفة (ابن سينا) سلموا لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة لأمكن أن يصدر حادث عن قديم.

[د] فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا: إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يُرجِّح فعل أحد المثلين على صاحبه، كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن، والعلم صفة من شأنه أن يحيط بالمعلوم. فقال لهم خصومهم من الفلاسفة: هذا محال لا يتصور وقوعه، لأن المتماثلين عند المريد على السواء: لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني إلا من جهة ما هما غير متماثلين، أعني من جهة ما في أحدهما صفةٌ ليست في الثاني. وأما إذا كانا متماثلين من جميع الوجوه، ولم يكن هنالك مخصص أصلاً، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء. وإذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى[د] من تعلقه

(أ) ب: تميز (ب) ب: انما ياتي بانهم قبلوا (ج) ب: الازلية (د) ب: اولى.

بالثاني: فإما أن يتعلق بالفعلين المتضادين معا، وإما أن لا يتعلق ولا بواحد منهما؛ وكلا الأمرين مستحيل.

[هـ] ففي القول الأول[أ] كأنهم سلموا لهم(=سلم الفلاسفة للمتكلمين) أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول، وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال. فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله، بما هو مثل، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة؛ فكأنهم ناكروهم في الأصل الذي كانوا سلموه.

[و] هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل، وهو نقل الكلام من المسألة الأولى(=حدوث العالم أو قدمه عن قديم) إلى الكلام في الإرادة. والنقل فعل سفسطائي.[*]

[١٥-غ] قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في إثبات الإرادة:

والاعتراض من وجهين:

[أ] الأول، إن قولكم: إن هذا (= تمييزُ الإرادةِ الشيءَ عن مثله) لا يتصور، عرفتموه[ب] ضرورة أو نظرا؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما. وتمثيلكم[ج] بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم. وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها. فلم تبعد[د] المفارقة في الإرادة، بل هو كقول القائل: "ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا"، لا يعقل! لأنّا لا نعقله في حقنا. قيل (له) هذا عمل توهمك[هـ]، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك.

[ب] فبمَ تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتُسَمَّ باسم آخر، فلا مشاحّة في الأسماء. وإنما أطلقناها نحن بإذن[و] الشرع. وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله تعالى، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ.

[ج] على أنه في حقّنا لا نسلم أن ذلك غير متصور، فإنّا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف[ز] إليهما، العاجز عن تناولهما جميعا، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله. وكل ما ذكرتموه من المخصصات، من الحسن أو القرب

(*) راجع بشأن أساليب السفسطائيين هامش رقم ١٠.

(أ) ب: "فبقي القول" عوض "ففي القول الاول" (ب)ب، ي١: اعرفتموه؛ ي٢: ان عرفتموه (ج)ب: وتمسككم (د)ب١: تبعدوا؛ ب٢: يبعدوا (هـ)ب: وهمي (و)ب: باسم (ز)ب: المتشوق.

أو تَيَسُّر الأخذ (=لإحدى التمرتين)، فإنّا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فأنتم بين أمرين: إما أن تقولوا إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط[أ]، فهو حماقة وفرضه ممكن؛ وإما أن تقولوا[ب]: التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوف[ج] أبدا متحيّرا ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض. وهو أيضا محال يُعلم بطلانه ضرورةً. فإذن لابدّ لكل ناظر، شاهدا أو غائبا، في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله.

[١٧- الإرادة والمراد في الشاهد، غيرهما في الغائب]

[١٥-ر] قلت:

حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين:

[أ] أحدهما: أنه يسلم أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله بما هو مثل؛ وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الأول؛ وما يُظَنُّ من أنه ليس ممكنا[د] وجود صفة بهذه الحال، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود هو لا داخل العالم ولا خارجه. وعلى هذا فتكون الإرادة، الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان، مقولة[هـ] باشتراك الاسم، كالحال في اسم العلم، وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي[و] غير وجودها في المحدث، وإنما نسميها "إرادة" بالشرع.

[١] وظاهرٌ أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلي؛ لأن البرهان الذي أدى إلى إثبات صفة بهذه الحال، أعني أن تُخَصِّصَ[ز] المثل بالإيجاد عن مثله، إنما هو وضع المرادات متماثلة. وليست متماثلة بل هي متقابلة، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل. فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة وضع كاذب. وسيأتي القول فيه بعد.

[٢] فإن قالوا: إنما قلنا إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول، إذ كان

(أ) ب: "اغراضه" عوض "اغراضه فقط" (ب) ب: أضيف "ان" (ج) ب: المتشوق (د) ب: يمكن (هـ) ب: والانسان مقول؛ ي: واردة الانسان مقولة (و) ب: الازل (ز) ب١: تخصيص؛ ب٢: يخصص.

متقدساً عن الأغراض، والأغراض هي الـتي تخصص الشيء بالفعل عن مثله، قلنا: أما الأغراض التي حصولها مما تكمل به ذات المريد، مثل أغراضنا نحن التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء، فهي مستحيلة على الله سبحانه؛ لأن الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد. وأما الأغراض التي هي لِذات المراد[أ]، لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له، بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط: كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فإنه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم، أعني للشيء المخرَج. وهذه هي حال الإرادة الأولى[ب] مع الموجودات، فإنها إنما تختار[ج] لها أبدا أفضل المتقابلين، وذلك بالذات وأوّلاً[٣٩] فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول.

[ب] وأما المعاندة الثانية (=الوجه الثاني منها): فإنه لم يسلِّم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله. وضرب لذلك مثلا: مثل أن يُفرَضَ بين يدي رجل تمرتان متماثلتان من جميع الوجوه، ويُقَدَّرَ أنه لا يمكن أن يأخذهما معا، ويُقدّرَ أنه ليس يُتَصَوَّرُ له في واحدة منهما مرجح، فإنه ولابد سيميّز إحداهما بالأخذ.

[ج] وهذا تغليط، فإنه إذا فُرض شيء بهذه الصفة، ووُضع مريد دعته الحاجة إلى أكل التمر أو أخذه، فإنّ أخذه إحدى التمرتين في هذه الحال، ليس هو تمييز المثل عن مثله، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله. فأيًّا منهما أخَذ[د] بلغ مراده وتم له غرضه. فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما عن الترك المطلق، لا بأخذ إحداهما وتمييزه عن ترك الأخذ، أعني إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية، فإنه لا يُؤْثِرُ أخذ إحداهما على الثانية، وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما، أيهما اتفق، ويرجحه على ترك الأخذ[هـ]. وهذا بين بنفسه: فإن تمييز

---

(٣٩) معنى ذلك أن ما يفعله الله (= المريد) ليس من أجل مصلحته هو، فهو غني ومنزه عن ذلك. وإذن فكل ما يفعله هو لمصلحة المراد (=المخلوق =الإنسان). وبالتالي فالإرادة، عندما يتعلق الأمر بالذات الإلهية، لا يقال فيها إنها شوق للمراد ولا أنها تمييز المثل عن مثله بمخصص يفعل فيه الخ.

(أ) ب: المريد (ب) ب: "الازلية" عوض "الاولى" (ج) ب: فانه...يختار (د) ب: "فانه مهما اخذه" عوض "فاي منهما اخذ" (هـ) ب: الاخذ.

إحداهما عن الثانية هو ترجيح إحداهما على الثانية، ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل، وإن كانا في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين[٤٠]، لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به. فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تُصُوِّرَ وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني لمكان (لكون) الغيرية موجودة فيهما. فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان. فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض.

[١٨ – هذا "تغليط": فالمسألة تتعلق بتصوّر شمولي للكون]

[١٦–غ] ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال:

والوجه الثاني[*] من الاعتراض هو:

[أ] أنا نقول: أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله. فإن العالم وجد عن سببه[أ] الموجب له على هيئة مخصوصة بتماثل تفاصيلها[ب]، فلمَ اختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تَمييز الشيء عن مثله في العقل[ج]، أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة، لا يختلف. إلى قوله: [إن أجزاء السماء، في قبول المعنى الذي لأجله] صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل[د] الوضع، متساوية[هـ]. وهذا ما لا مخرج منه.(**مل٥**)

[١٦–ر] قلت:

[أ] محصَّل هذا القول: أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن هاهنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله. وذلك أنه يظهر أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل، وبكمية غير هذه الكمية، لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر. وإذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده.

(٤٠) الشخص في لغة القدماء هو كل ما يشخص أمامك، إنسانا كان أو جمادا أو نباتا الخ. ويقال في المنطق في مقابل النوع: محمد، وهذا القلم، شخصان، والإنسان والقلم بإطلاق: نوع.

(*) الأول: فقرة (١٥–غ).

(أ) ب١: السبب؛ ب٢: مسبب؛ ب٣: سبب (ب) ب: "تماثل نقائضها" عوض "بتماثل تفاصيلها"؛ ت: سقط "تفاصيلها" (ج) ب: في الفعل (د) ب: قبول (هـ) سقط في معظم النسخ "متساوية".

[ب] فإن قالت الفلاسفة (ردا على ذلك): إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص، وكمية أجسامه المخصوصة، وعدده المخصوص (=ولم يكن من الممكن أن يكون على خلاف ذلك)؛ وإن[أ] هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث، فإنه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره![٤١]

[ج] قيل لهم (=قالت الأشاعرة): قد كان يمكنكم أن تُجَاوَبُوا (=أن تُجَابُوا =أن نجيبكم) عن هذا بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصلح.[٤٢] ولكن نريهم[ب] شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفةَ أن يدَّعُوا بينهما خلافا: أحدهما تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك، والثاني تخصيص موضع القطبين من الأفلاك. فإن كل نقطتين متقابلتين، فُرضتا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني[ج] بمركز الكرة، فإنه يمكن أن يكونا قطبين. فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون أقطابا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة، لا يكون إلا عن صفة مخصِّصَة لأحد المثلين. فإن قالوا إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين، قيل لهم: يلزمكم على هذا الأصل ألا يكون (=العالم) متشابه الأجزاء، وقد قلتم في غير ما موضع إنه بسيط، وإنه لموضع هذا[د] كان له شكل بسيط، وهو الكُرِيُّ.

[د] وأيضا فإن ادعوا (الفلاسفة) أن فيه مواضع غير متشابهة، فقد يقال لهم: من أي جهة صارت غير متشابهة: (هل) بالطبع؟ هل من جهة أنها جسم؟ أو من جهة أنها جسم سماوي؟ ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين.

---

(٤١) إذا اعترض الفلاسفة بالقول: إن العالم ما كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه من حيث شكله وحجمه الخ، إذ نظامه يقتضي ذلك، بخلاف حدوثه في وقت دون وقت، إذ الأوقات كلها متساوية في أن يحدث أو لا يحدث، وهذا ما يطرح مشكلة التخصيص: لماذا خصص وقت لحدوثه دون وقت؟ إذا اعترض الفلاسفة بذلك قيل لهم...انظر نص الغزالي في الملحق رقم ٥ لتتبع النقاش بشكل أفضل.

(٤٢) كان يمكن أن نجيبكم نحن الأشاعرة بما قاله المعتزلة من أن الله لا يفعل إلا الأصلح، وأن الوقت الذي اختاره الله لخلق العالم هو الأصلح من غيره. ولكن سنترك هذا الجواب جانبا، ونأتي بشيئين من ميدان الفلاسفة: أحدهما لماذا تخصصت حركة الشمس مثلا من الشرق إلى الغرب دون العكس، والثاني لماذا كان قطبا الأرض مثلا أحدهما في الشمال والآخر في الجنوب ولم يكونا في الشرق والغرب؟ وابن رشد هنا يلخص كلام الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة.

(أ) ب: وانما (ب) ب: نلزمهم (ج) ب: احداهما...الثانية (د) ب١: لوضع هذا؛ ب٢: لما وضع هكذا.

[هـ] قال (=الغزالي): وإذا كان هذا هكذا، فكما يستقيم لهم قولهم إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك، في كونها أقطابا متساوية، لا يظهر أن ذلك يختص منها بوضع دون وضع ولا بموضع ثبوت دون موضع.

[١٩ - العالم مؤلف من خمسة أجسام...]

[و] فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطبي. وذلك أن كثيرا من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية، هي في بادئ الرأي ممكنة. والجواب عند[أ] الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام:[٤٣] جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري المتحرك دورا (=الأثير)، وأربعة أجسام، اثنان منها[ب]: أحدهما ثقيل بإطلاق وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير (=جسم العالم)؛ والآخر خفيف بإطلاق وهي النار التي هي في مُقَعَّر الفلك المستدير. وأن الذي يلي الأرض هو الماء، وهو ثقيل بالإضافة إلى الهواء، خفيف بالإضافة إلى الأرض. ثم يلي الماءَ الهواءُ وهو خفيف بالإضافة إلى الماء وثقيل بالإضافة إلى النار. وأن سبب استيجاب[ج] الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة، ولذلك كانت هي المركز

(٤٣) تصور أرسطو العالم، كالقدماء عموما، على أنه كروي الشكل، وينقسم إلى قسمين: ما فوق فلك القمر وهو السماء، وما تحته وهو الأرض. والسماء نجوم و كواكب مادتها الأثير، وهو يختلف عن مادة الأجسام الأرضية من حيث إنه لا يتغير، ويتحرك حركة دائرية دائما. والنجوم والكواكب أجسام في أفلاك تدور بسرعة دورات أبدية، فتسخن وتضيء، ومن هنا كانت طبيعة السماء عندهم نارا، وكانت النار التي في الأرض تتحرك إلى أعلى لخفتها وكأنها تطلب مكانها الطبيعي الذي هو السماء. ويحيط بالأفلاك، وبالتالي بالعالم كله، فلك محيط هو بمثابة غلاف للعالم، وهو المحرك لجميع الأفلاك بحركته الدائرية السرمدية. ويحركه المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو الإله بالنسبة لأرسطو. وهم يشبهون العالم ببصلة تدور حول محور ذي قطبين شمالي وجنوبي. أما قشرتها العليا فهي الفلك المحيط، وليس وراءه شيء فهو كالغلاف للعالم. والقشور الأخرى هي الأفلاك التي عليها النجوم والكواكب وآخرها فلك القمر. أما "قلب" البصلة فهو الأرض، وهي في مركز الكون. وقد نزلت إلى المركز بسبب ثقل المادة التي منها تكونت وهي التراب.

(أ) ب: عن (ب) ت: أضيف "كأنهما الطرفان" (ج) ب: استحباب.

الثابت. وأن السبب في الخفة للنار بإطلاق هو أنـها في غاية القرب من الحركة المستديرة، وأن الذي بينهما من الأجسام إنما وجد فيه الأمران جميعا، أعني الثقل والخفة، لكونهما في الوسط بين الطرفين، أعني الموضع الأبعد والأقرب. وأنه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع، ولا فوق ولا أسفل بالطبع، لا بإطلاق ولا بإضافة، ولا[أ] كانت مختلفة بالطبع حتى تكون الأرض مثلا من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص، والنار من شأنها أيضا أن تتحرك إلى موضع آخر، وكذلك ما بينهما من الأجسام، وأن العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكري.

[ز] وذلك أن[ب] الجسم الكري متناه بذاته وطبعه، إذ كان يحيط به سطح واحد مستدير. وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها، إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان. وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم (= المستدير = العالم) الذي[ج] لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان. ولذلك كان متناهيا بذاته. وأنه لمكان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم إلا كريا، وإلا لكانت الأجسام يجب أن تتناهى: إما إلى أجسام أخر ويمر ذلك إلى غير نهاية، وإما أن تنتهي[د] إلى الخلاء؛ وقد تبين امتناع الأمرين.

[ح] فمن تصور[هـ] هذا علم أن كل عالم يفرض، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام. وأن الأجسام لا تخلو أن تكون إما مستديرة، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة، وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة أعني إما نارا وإما أرضا وإما ما بينهما. وأن هذه (الأجسام) لا تكون إلا مستديرة أو في محيط مستدير (فلك)، لأن كل جسم إما أن يكون متحركا من الوسط أو إلى الوسط، وإما حول[و] الوسط.

[ط] وأن بحركات الأجرام السماوية، يمينا وشمالا، امتزجت الأجسام (= العناصر الأربعة)، وكان منها جميع الكائنات المتضادة. وأن هذه الأجسام الأربعة[ز] لا تزال، من أجل هذه الحركات، في كون دائم وفساد دائم، أعني في أجزائها. وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب، إذ

(أ) ب: ولما (ب) ب: "فان العالم...الكري لان" عوض "وان العالم...الكري وذلك ان" (ج) ب: سقطت العبارة "يمكن فيها الزيادة...وسط الجسم الذي" (د) ب: "لا يمكن فيها...كانت غير متناهية بذاتها...وانه لماكان..اجسام اخر او غير ذلك...ينتهي" عوض "لايمكن فيه...ان تنتهي" (هـ) ي: هكذا شكلت "فمن تصور" (و) ب: حوالى (ز) ي، ت: أضيف "المتضادة".

كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد[أ] الموجود من هذه الحركات (= عدد دورات الأفلاك) وأنه لو كانت(= تلك الدورات) أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر. وأن عدد هذه الحركات [هو] إما على طريق الضرورة في وجود ما هاهنا وإما على طريق الأفضل.(٤٤)

[ي] وهذا كله فلا تطمع هاهنا في تبيينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه(٤٥) واسمع هاهنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفدك اليقين، فإنها تفيدك غلبة ظن يحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم.

[٢٠ – والسماء عندهم "حيوان"..!]

[ك] وذلك أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة، لا من أي جهة اتفقت. وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة؛ أعني أنه إذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية، يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه، لا من قبل شيء خارج عنه، ولا من أي جهة اتفقت من جهاته، وأنه يتحرك معا إلى وجهتين متقابلتين، قطعنا أنه حيوان.

[ل] وإنما قلنا: لا من قبل شيء خارج، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغنطيس إذا حضره حجر المغنطيس من خارج، وأيضا فهو يتحرك إليه من أي جهة اتفقت. وإذا صح هذا فالأجسام السماوية فيها مواضع هي أقطاب بالطبع، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع. كما أن الحيوانات التي هاهنا لها أعضاء مخصوصة، في مواضع مخصوصة من أجسامها، لأفعال مخصوصة، ليس

---

(٤٤) بمعنى أن عدد دورات الأفلاك، كدورة الشمس حول الأرض مرة واحدة كل ٢٤ ساعة، ضروري لوجود الكائنات الأرضية، أو هو الأنسب لها. فلو كانت الشمس مثلا تدور حول الأرض مرة كل سنة مثلا، لكانت مدة سنة شهرا ومدة النهار سنة، وهذا لا يناسب النبات ولا الحيوان الخ.

(٤٥) يحيل إلى كتاب "السماء والعالم" لأرسطو وقد لخصه ابن رشد ثم شرحه شرحا على اللفظ.

(أ) ب: للمادة.

يصح أن تكون في مواضع أخر منها: مثل أعضاء الحركة، فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات. والأقطاب هي من الحيوان الكري الشكل[٤٦] (السماء) بمنزلة هذه الأعضاء؛ أعني أنها أعضاء الحركات (=لأن القطبين هما قطبا المحور الذي حوله تدور الأفلاك). ولا[أ] فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك والغير كري، إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كري بالشكل والقوة، وهي في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط. ولذلك ظُنَّ بها، في بادئ الرأي، أنها لا تختلف، وأنه يمكن أن يكون القطبان في فلك أيِّ [ب]نقطتين اتفقت. فكما[ج] أنه لو قال قائل: إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان، أعني الذي هاهنا (= في الأرض)، يجوز أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه، وأن تكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع[د] آخر من الحيوان، لكان أهلا أن يضحك به. لأنها إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان، أو في الموضع الذي لا يمكن غيره، في حركة ذلك الحيوان. كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها، وذلك أنه[هـ] ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد، بل هي كثيرة بالنوع كأشخاص الحيوانات المختلفة، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط[٤٧].

---

(٤٦) ليفهم القارئ هذا الذي قاله ابن رشد عن تصور فلاسفة اليونان للسماء على أنها "حيوان" يجب، أولا، أن يستحضر في ذهنه معنى "الحيوان" ANIMAL في اللغات الأوروبية. فالكلمة فيها معنى الحركة ANIMER والكائن الحي هو حي لأنه يتحرك بذاته، ومبدأ حركته أي ما يحركه هو النفس. (= قارن لفظ التنفس). وكل ما يتحرك حركة ذاتية فله نفس: النبات ينمو،يتحرك في الكم، فله نفس نباتية. والحيوان يزيد على النبات بكونه يحس ويتحرك إلى جهات مختلفة في المكان الخ، فله نفس حيوانية. والإنسان يزيد على الحيوان بحركة أخرى هي التفكير وهو التصرف في المعاني فله نفس عاقلة. والنجوم تتحرك حركة مكانية ، تدور، فلها نفوس. وبما أن حركتها منتظمة فلها عقول، لأن مبدأ النظام عقل، كما أن مبدأ الحركة نفس. وبما أن السماء ككل تتحرك بحركة الفلك المحيط الذي هو جزء منها فهي حيوان. وهناك من سمى مبدأ حركتها بـ "النفس الكلية" ومبدأ انتظام حركتها: "العقل الكلي". فيكون الفلك المحيط يتحرك بنفس كلية وعقل كلي، وهو العقل الأول الفائض عن الله حسب القائلين بالفيض مثل الفارابي وابن سينا. وابن رشد لا يقول بنظرية الفيض هذه بل يعتبرها من قبيل الأساطير، ويتبنى النظرة الأرسطية التي تنبني على الحركة، واستقراء أنواعها في الأرض كما في السماء.

(٤٧) الحصان نوع واحد ولكن أفراده عديدون،أما الأجسام السماوية فهي كثيرة بالنوع فقط لا بالعدد، فليس هناك إلا شمس واحدة وقمر واحد ومريخ واحد الخ. وهي تختلف بالنوع لا بالعدد.

(أ) ب: "لا" عوض "ولا" (ب) ب: الفلك اية (ج) ب: "وذلك" عوض "فكما" (د) ب: موضع (هـ) ي: ان؛ ب: انها.

[٢١ - لأنها تتحرك من جهات محدودة..!]

[م] وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب: لم كانت السماوات تتحرك إلى جهات مختلفة؟ وذلك أن من جهة أنها حيوانات، لزم أن تتحرك من جهات محدودة، كالحال في اليمين والشمال والأمام والخلف، التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوان، إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل (بالفعل) والقوة، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة. ولهذا[أ] ما (زائدة) يرى أرسطو أن للسماء يمينا وشمالا وأماما وخلفا وفوقا وأسفل. فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو لاختلافها في النوع، وهو شيء يخصها، أعني أنه يختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها. فتوهم[ب] الجرم السماوي الأول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه، إما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب. وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة؛ وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام، والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل.

[ن] وهذا كله بين هاهنا بهذا النحو من الإقناع، وهو بين في موضعه (= في كتاب السماء والعالم) ببرهان. وهو ظاهر قوله تعالى: "لا تبديل لكلمات الله" (يونس ٦٤) و"لا تبديل لخلق الله"(الروم ٣٠). فإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه.

[س] وأنت لا يعسر عليك، إذا فهمت هذا، فهم خلل[ج] الحجج التي احتج بها أبو حامد هاهنا في تماثل الحركتين المختلفتين، بالإضافة إلى جرم جرم من[د] الأجرام السماوية، وبالإضافة إلى ما هاهنا؛ فإنه يخيل في بادئ الرأي أن الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الأول، وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية. وهذا، كما قلنا، هو مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن

(أ) ب١: واما؛ ب٢: اما (ب) ب١: وكون؛ (ج) ب: أضيف "واما" (د) ب: الى جرم من.

تكون جهة الحركة في الإنسان. وإنما لم يعرض هذا الظـن في الإنسان والسرطـان لموضع (= لمكان،بسبب) اختلاف الشكل فيهما. وعـرض هـذا في الأُكَـر السـماوية لموضع اتفاق الشكـل.(٤٨)

[ع] ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تَبنْ له حكمته إذا لم تَبنْ لـه الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغايـة المقصودة منـه. وإذا لم يقـف أصلا علـى حكمته أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلـك المصنـوع وهـو بـأي شـكل اتفـق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وضع اتفق لأجزائه، وبأي تركيب اتفق. وهذا بعينه هـو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي.وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي. وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصـانع، وإنمـا عنـده فيها ظنون غير صادقة، كذلك الأمر في المخلوقات. فَتَبَيَّنْ هذا الأصل ولا تعجـل وتحكم على مخلوقات الله سبحانه ببـادئ الـرأي، فتكـون مـن الذيـن قـال فيـهم سبحانه: "قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا. الذين ضل سعيهم في الحيـاة الدنيـا وهـم يحسبـون أنهم يحسنون صنعا" (الكهف ١٠٣-١٠٤). جعلنا الله تعـالى مـن أهل البصائر، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم. والاطـلاع علـى الأفعـال الخاصة بالأجرام السماوية هو الاطلاع على ملكوتهـا الـذي أطلـع عليـه إبراهيـم عليـه السلام، حيـث يقـول سبحانه: "وكذلك نـري إبراهيـم ملكـوت السماوات والأرض وليكون من الموقـنيـن" (الأنعـام ٧٥). ولننقـل هاهنـا قـول أبـي حـامد في الحركات، وهو هذا.

[٢٢ - هذا يقوله من لم يفهم حكمة الصانع في صنعه !]

[١٧-غ] قـال أبو حامد:

[أ-١٧ غ] والإلزام الثـاني : تعَـيُّنُ جهـة حركة الأفلاك بعضها مـن المشرق

(٤٨) السرطان: برج من الأبراج. في علم الفلك القديم تضبط حركات الكواكـب، بالنسبة إلى الدائـرة التي ترسمها الشمس، بحركتها الخاصة قاطعة العالم، وسموا هذه الدائرة فلك البروج. والـبروج اثنـا عشر سُمِّيت بالصور التي ترسمـها في وضـع معين وهـي: الحمـل، والثـور، والتوأمـان أو الجـوزاء، والسـرطان، والأسـد، والعـذراء، والميزان، والعقـرب، والقـوس أو الرامـي، والجـدي، والدلـو، والسمكتان أو برج الحوت. وآخر هذا البرج متصل بالبرج الأول.

إلى المغرب، وبعضها بالعكس. **إلى قوله** : كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضا.[٤٩] **(مل٦)**

[١٧–ر] قلت:

[أ–١٧ر] وأنت فلن يخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم والجواب[أ] عنه. وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة، والأفعال المحكمة التي كونت من أجلها، وشبَّه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل.

وقوله:

[ب–١٧غ] فإن قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان؟ قلنا هذا كقول القائل: التقدم والتأخر[ب] في وجود العالم يتضادان، فكيف يدعى تشابههما؟ ولكن[ج] الذي زعموا أنه يَعْلَمُ تشابه الأوقات المختلفة[د] بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود، فكذلك يَعْلم تساوي الأحياز[هـ] والأوضاع والأماكن والجهات بالنسبة إلى تلك المصلحة[و].

[قلت]:

[ب –١٧ر] هو قول ظاهر البطلان في نفسه:

[١] فإنه إن سُلِّم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو على السواء في المادة التي خلق منها الإنسان، وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين، ولا إبصار، هو على السواء. وذلك أنه ليس لأحد أن يدعي أن الجهات المتقابلة متماثلة، ولكن له أن يدعي أن القابل[ز] لهما متماثل، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة. وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر، وإنما يمكن أن يُدَّعى أنهما متماثلان في قبول الوجود.

---

(٤٩) لم يذكر النص كاملا، ولكن سيذكره مجزء إلى فقرات ليرد في الحين على كل واحدة منها. وقد ميزنا بين اعتراض الغزالي (١٧غ) ورد ابن رشد (١٧ر).
أنظر نص الغزالي كاملا في الملحق رقم ٦.

(أ) ب: القول في الجواب (ب) ب، ي: المتقدم والمتاخر (ج) ورد في دنيا "وكما"، أما في بقية النسخ: بويج، ت: ولكن الذي؛ ب١: ولكن الذين؛ ب٢: ولكن (د) ب: "الانات" عوض "الاوقات المختلفة" (هـ) ي: تساوي الاحيان (و) ب: الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها (ز) ب: الفاعل.

[٢٣ – هذا كتاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة..]

[٢] وهذا كله ليس بصحيح. فإن الذي يلـزم المتقـابلات بـالذات [هـو] أن تكون القابلات لها مختلفة. وأمـا أن يكون قابلُ فِعْـلِ الأضداد واحدا، فـي وقـت واحد، فذلك مما لا يمكن. والفلاسفة[أ] لا يرون إمكانَ وجـود الشـيء وعدمـه علـى السواء في وقت واحد. بل زمانُ إمكان الوجود غـيـرُ زمان عدمـه. والوقـت عندهـم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد. ولو كان زمان إمكـان وجـود الشـيء وزمان عدمه واحدا، أعني في مادة الشيء القريبة،[٥٠] لكان وجوده فاسـدا لإمكـان عدمه، ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل.

[٣] ولذلـك: مَـنْ رام مـن هذه الجهـة إثبـاتَ الفـاعل فهـو قـول مقـنع، جدلي لا برهاني، وإن كان يُظـن بأبي نصر وابن سينا أنهمـا سـلكا، فـي إثبـات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك. وهو مسلك لم[ب] يسلكـه المتقدمون. وإنما اتـبـع هـذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا.

[٤] وأما[ج] بالإضافة إلى حدوث الكل، عند من يرى حدوثه، فليس يتصـور فيه متـقـدم ولا متأخر. لأن المتقدم والمتأخر في الآنات إنمـا يتصـوران بالإضافـة إلى الآن الحاضر. وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عنـدهم زمان فكيف يتصور أن يتقـدم الآن الذي حدث فيه العالم؟ ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله إمـا أن لا يكون زمان وإما أن يكون زمان لا نهاية له. وعلـى كـلا الوجـهين لا يتعـين له[د] وقت مخصوص تتعلق به الإرادة. فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ بـه كتـاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة، لأن الذي يفيدُ الناظرَ هو أن يتهافت[هـ].[٥١]

---

(٥٠) الخشب الذي يشتغل عليه النجار مادة قريبة للكرسي، فهو يصنع منـهـا مباشرة، بمعنـى أن صورة الكرسي تحل فيه مباشرة، بخلاف المادة التي صنع منها الخشب كالنبات أو الشجر...

(٥١) يقول: إن هذا الكتاب ليس كتابا في "تهافت الفلاسفة"، أي في بيـان "تناقضـهم" كما ادعـى ذلك الغزالي، بل هو كتاب في التناقض بإطلاق، أو كتاب: كل ما فيـه تنـاقض في تنـاقض، وبالتـالي فهو لا يفيد قارئه إلا شيئا واحدا: هو أن يتهافت ويتناقض، (كيف يصير مجادلا سفسطائيا).

(أ) ب: وانهم (ب) ب: "لا" عوض "لم" (ج) ب: وذلك؛ ي: وانما (د) ب: لا يتعلق به (هـ) ب انه يتهافت.

وقولـه:

[ج–١٧غ] وإن ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات.

[قلـت]:

[ج–١٧ر] **يريد: أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلافَ في جهات الحركات، صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الأزمنة مع اعتقادهم التشابه فيها. وهذه معاندة بحسب قول القائل، لا بحسب الأمر في نفسه، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والأزمنة المتخالفة[أ]. وقد يعانَد هذا بعدم[ب] التناسب في هذا التغير[ج] بين[د] الأزمنة والجهات. وللخصم أن يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل، فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية.**

[٢٤ – أنت "لم تتبين الجهة التي من قِبَلها أدخلوا موجودا أزليا في الوجود"]

[١٨–غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال: استبعدتم حدوث حادث من قديم؛ ولابد لكم من الاعتراف به. فإن في العالم حوادث ولها أسباب. فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك مما يعتقده عاقل.

[ب] ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع؛ وإثبات واجب الوجود[هـ] هو مستند الممكنات. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه، فيكون ذلك الطرف هو القديم فلابد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم.

[١٨–ر] قلت:

[أ] لو أن الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم في الوجود، من قِبَل الموجود الحادث، على هذا النحو من الاستدلال، أي لو وضعوا أن الحادث بما

(أ) ب: سقط "المتخالفة" (ب) ي: بعدم (ج) ب،ي١: الغير؛ ي٢، ت: "التغير" أو "التغيير" (د) ب، ي: من (هـ) ب١: وجود؛ ب٢، ي: سقط.

هو حادث إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة.(٥٢)

[ب] لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط. مثال ذلك أنه واجبٌ أن يتكون عندهم إنسان(أ) عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم، حتى يكون هو المادة التي يتكون منها الثالث. صورةُ(ب) ذلك: أن نتوهم إنسانين فَعَلَ الأول منهما الثاني من مادة إنسان فاسد، فلما صار الثاني إنسانا(ج) بذاته، فسد الإنسان الأول فصنع الإنسان الثاني من مادته إنسانا ثالثا، ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادة الإنسان الثالث إنسانا رابعا، فإنه يمكن أن نتوهم(د) في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال، وذلك مادام الفاعل باقيا. فإن كان هذا الفاعل(هـ) لا أول لوجوده ولا آخر، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر، كما تبين فيما سلف.

[ج] وكذلك يعرض أن يُتَوَهَّم فيهما(و) في الماضي؛ أعني أنه متى كان إنسان فقد كان قبله إنسان فعله وإنسان فسد. وقبل ذلك الإنسان إنسانٌ فعله وإنسان فسد. وذلك أن كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم، فهو في طبيعة الدائرة، ليس يمكن فيه كُلٌّ.(٥٣)

[د] وأما لو كان إنسان عن إنسان من مواد لا نهاية لها، أو يمكن أن يتزيد تزيدا لا نهاية له، لكان مستحيلا. لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها، فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه، لأنه إن وجد كل متناه يتزيد تزيدا لا

---

(٥٢) لكان عليهم أن يواجهوا الشك الذي يثيره هذا الاعتراض ويجيبوا بما يزيله.

(٥٣) بما أن الأمر يتعلق هنا بالتزيد من فاعل أزلي، فالتزيد سيكون أزليا لانهائيا، واللانهاية عند أرسطو غير معقولة إلا في الحركة الدائرية، وما هو من طبيعة الدائرة لا تصدق فيه كلمة "كل"، لأن "الكل" هو مجموع أجزاء، أي يقتضي بداية ونهاية، والدائرة كل نقطة فيها هي بداية ونهاية؛ وبالتالي فالتزيد فيها، أي الحركة، لا تنتهي إلى نقطة تحصرها فتكون كلا لجميع أجزائها كالحال في الخط المستقيم المحصور بين نقطتين، بل هي كحركة الشمس ليس لها "كل" فهي في دوران دائم.

(أ) ب: "ان يكون انسان" عوض "ان يتكون عندهم انسان" (ب) ب، ي: مثال (ج) ب: "انسان ثان فلما صار انسانا" عوض "انسان فاسد...انسانا" (د) ب، ي: يتوهم (هـ) ب: أضيف "الاول" (و) ب: فيها.

نهاية له من غير أن يفسد شيء منه أمكن أن يوجد كلٌ غير متناه. وهذا شيء قد بينه الحكيم[أ] في "السماع".[٥٤]

[هـ] فإذن: الجهةُ التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا (المحرك الأول الذي لا يتحرك= الله)، ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس.[٥٥] والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازما[٥٦] عن موجود[ب] فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث.

[و] وأما الجهة التي من قِبَلِها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد (المحرك الأول المتحرك، الفلك المحيط)، من غير أن يقبل ضربا من ضروب التغير[ج]، فجهتان:

– إحداهما أنهم ألْفَوْا هذا الوجود الدوري قديما. وذلك أنهم ألفَوْا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله[د]، وكذلك فساد الفاسد منهما ألفَوْه كَوْنًا لما بعده[*]، فوجب[هـ] أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير في جوهره. وإنما هو متغير في المكان بأجزائه أي يقرب من بعض الكائنات، ويبعد. فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما وكون الكائن. وهذا الجرم السماوي (الفلك المحيط) هو[و] الموجود الغير- متغير إلا في الأين (=المكان)، لا في غير ذلك من ضروب التغير، فهو سبب للحوادث من جهة

---

(٥٤) كتاب "السماع": كتاب: "الطبيعة". كان أرسطو يدرس موضوعاته على تلاميذه وهم يسمعون ويدونون مذكرات جمعت في كتاب، وهو المعروف بـ "السماع الطبيعي" أو "سمع الكيان". وعندما يحيل ابن رشد إلى "البرهان" فالغالب أنه يحيل إلى طبيعيات أرسطو التي كانت تمثل في عصره وإلى القرن السادس عشر الميلادي أرقى ما وصل إليه البحث العلمي في الطبيعة. وتتألف طبيعيات أرسطو من عدة كتب أهمها على الإطلاق هو "السماع الطبيعي"، أو "كتاب الطبيعة"، وهو يتناول كليات العلم الطبيعي. وهناك كتب تتناول ظواهر طبيعية معينة: السماء، الكون والفساد، الآثار العلوية الخ.

(٥٥) كما أوضح بمثال الإنسان يصنع إنسانا الخ. فالقديم هنا هو جنس الإنسان، وليس الأفراد الذين يعتبر فساد الواحد منهم شرطا في وجود الثاني وفساد الثاني شرطا في وجود الثالث وهكذا.

(٥٦) المرور إلى غير نهاية: الوجود بالقوة لما لا نهاية له من الموجودات، وهذا لا يكون إلا من فاعل قديم. أما الوجود بالذات، الحادث بالفعل كالكرسي فهو يكون عن سبب حادث أي النجار.

(*) أنظر ١٨-ر،ب، أعلاه.

(أ) ب: الحكماء (ب) ب، ي، ت: وجود (ج) ب، ي: التغيير (د) ي، ت: أضيف "وكون هذا الفاسد فسادا لما قبله" (هـ) ي: فاوجبوا (و) ي، ت: وهذا هو الجرم السماوي والجرم هو.

أفعاله الحادثة، وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له، أعني أنه لا أول لها ولا آخر،[صدرت] عن سبب لا أول له ولا آخر.[٥٧]

– والوجه الثاني الذي من قِبَله أدخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي إلى الحركة في المكان. ووجدوا الحركة في المكان[أ] ترتقي إلى متحرك من ذاته عن محرك أول غير متحرك أصلا، لا بالذات ولا بالعرض، وإلاوجدت[ب] محركات متحركات[ج] معا غير متناهية، وذلك مستحيل. فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزليا، وإلا لم يكن أولا. وإذا كان ذلك كذلك، فكل حركة في الوجود فهي ترتقي إلى هذا المحرك بالذات لا بالعرض، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك. وأما كون (وجود) محرك[د] قبل محرك[هـ]، مثل إنسان يُوَلِّدُ إنسانا، فذلك بالعرض لا بالذات. وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده، فهو هذا المحرك(= بالذات = غير المتحرك = الأول). وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات، وشرط في حفظ السماوات والأرض وما بينهما.

[ز] وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع ببرهان، ولكن بأقوال هي من جنس هذا القول. وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف. وإن تبين[و] لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في وجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة،[٥٨] فإنها انفصالات ناقصة. لأنه

---

(٥٧) يعني أن الموجودات الحادثة، أي العالم بجميع ما فيه، ترجع في تسلسلها السببي، بوصفها سلسلة من الحدوث والتغير أو الكون والفساد، إلى المحرك المتحرك أو الفلك المحيط الذي بحركته، التي يقترب بها من الأفلاك الأخرى ويبتعد، تحدث الحوادث عبر سلسلة من التغيرات. فتغيره في المكان فقط، أي اقترابه وابتعاده من الأفلاك الأخرى، هو سبب التغير في الكون كله. وبما أنه متحرك فلا بد أن يكون هناك محرك أول **غير متحرك** هو المحرك للكل(الله)، وإلا كان لذلك المحرك المتحرك، محرك يحركه بحركته، ويمر الأمر إلى غير نهاية، كما سيبين أسفله.

(٥٨) يشير إلى ما قاله الغزالي في:(ف: ١٦–ر، ج) أعلاه، حينما ترك وجهة نظر المعتزلة في "الأصلح" وفضل مناقشة الفلاسفة في مسألة حركة الأفلاك وتخصيص اتجاهها الخ ... وهي المسألة التي تمحور النقاش حولها منذ ذلك الوقت إلى الآن.

(أ) ب: "ووجود في المكان ولا" عوض "ووجدوا الحركة في المكان" (ب) ب: والا لَمَا (ج) ب: ومتحركات (د) ي١: محرك متحرك؛ ي٢، ت: متحرك (هـ) ب: متحرك؛ ي: محرك متحرك (و) ب: تزيف.

إذا لم يتبين الجهة التي من قِبَلها أدخلوا موجودا أزليا في الوجود، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلي. وذلك هو، كما قلنا، بتوسط ما هو أزلي في جوهره، كائن فاسد في حركاته الجزئية لا في حركته الكلية الدورية (= يقصد الفلك المحيط: المحرك الأول المتحرك)، أو بتوسط ما هو من الأفعال أزلي بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (= يقصد اقتراب وابتعاد الفلك المحيط من الأفلاك الأخرى).

[١٩-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة [٥٩]

[أ] فإن قيل (=قال الفلاسفة) نحن لا نُبعد صدور حادث من قديم، أيَّ حادث كان، بل نبعد صدور حادث من قديم، هو أول الحوادث من القديم. إذ لا يُفارِقُ حالُ الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود، لا من حيث حضور[أ] وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض[ب] ولا سبب من الأسباب يجدد حاله[ج]. وأما إذا لم يكن هو الحادث الأول، جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر: من استعداد المحل القابل وحضور[د] الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى.[٦٠]

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم:

[ب] أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور[هـ] الوقت وكل ما يتجدد فيه فقائم: فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية، أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه.[٦١] (مل ٧)

---

(٥٩) بعد أن ناقش ابن رشد في الفقرات السابقة اعتراضات الغزالي على الفلاسفة حول ما ادعوه من عدم معقولية حدوث حادث عن قديم لكون ذلك يقتضي تخصيص وقت للحدوث دون وقت(١٦-غ) مما يطرح ضرورة وجود مرجح، ينتقل الآن إلى ذكر ما جاء به الغزالي كجواب للفلاسفة عن اعتراضاته المذكورة، ليرد بعد ذلك على هذا الجواب.

(٦٠) معنى ذلك أن الفلاسفة لا يعترضون على تدخل القديم لإعطاء الصور للحوادث عندما تتوافر الشروط والظروف المناسبة، كخلق هذا الإنسان من التقاء مني الذكر ببيضة الأنثى، وإنما يعترضون على أن يكون القديم قد خلق أول مخلوق في وقت سبقته أوقات، لأن ذلك يطرح مشكلة تخصيص ذلك الوقت بعينه دون ما قبله أو ما بعده.

(٦١) بمعنى أن السؤال الذي طرحناه سابقا يبقى قائما: ذلك أن الحوادث، التي تحدث عند توافر شروطها، حادثا عن حادث، إما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهذا غير معقول، وإما أن تنتهي عند محدِث أول وهو المطلوب.

(أ) ي: تصور (ب) ب، ي، ت: عرض (ج) ب: تجدد له حالة (د) ب: او حضور؛ ي: او حصول (هـ) ي: وحصول.

[٢٥ – سؤال سبق أن طرح، وجواب لا يطابق السؤال!]

[١٩–ر] قلت:

[أ] هذا السؤال هو الذي سألهم أولا عنه. وهذا النوع من الإلزام هو الذي ألزمهم منه أن يصدر حادث عن قديم. ولما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول، أعاد عليهم السؤال مرة ثانية.

[ب] والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم (ف:١٨–ر) من وجه صدور الحادث (العالم) عن القديم الأول، لا بما هو حادث، بل بما هو (العالم)– أزلي من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء. وذلك أن كل فاعل قديم عندهم، إن صدر عنه حادث بالذات (=أشياء العالم = كهذه الورقة) فليس هو القديم الأول عندهم(= بل هو القديم الثاني = المحرك المتحرك = الفلك المحيط)، وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول (=المحرك الذي لا يتحرك)، أعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس بأول (=تحريك المحرك المتحرك لما دونه، وهو معنى الحدوث)، يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند المحدث (العالم) إلى القديم الأول، وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء.(٦٢)

[ج] ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صور بعض التصوير مذهبهم. ومعناه:(٦٣) إنما لا يتصور حادث عن قديم إلا بوساطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنه لا أول لها ولا آخر، وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كائن فاسد، فتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث، وتكون بأزلية كليتها فعلا للأزلي. ثم قال (الغزالي) في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبله صدور الحادث عن القديم الأول على مذهب الفلاسفة فقال لهم:

---

(٦٢) معنى ذلك أن العالم ككل قديم ولكنه كأجزاء محدث. وبعبارة أخرى: أشياء العالم مصنوعة أي حادثة. ولكن المادة الأولى التي منها صنع ما صنع من العالم قديمة؛ وذلك لسببين، أولهما أن معنى الصنع هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل، ثانيهما أنه لا يعقل صنع شيء من لاشيء. ذلك هو مذهب أرسطو، وقد سبق بيانه في فقرات (١٨–ر) وهوامشها.

(٦٣) هنا يلخص ابن رشد كلام الغزالي بعبارته هو.

[٢٠- غ،قال أبو حامد :]

[أ] الحركة الدورية(أ): أحادثة هي أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ(ب) للحوادث(ج) ؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث(د)، وتسلسل الأمر؟

[ب] وقولكم إنها، من وجه، تشبه القديم، ومن وجه تشبه الحادث -فتُشبه القديم من جهة أنها ثابتة وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة- فنقول (= جوابا عنه): أهي مبدأ الحوادث من جهة أنها ثابتة أم من حيث إنها متجددة؟ فإن كانت من حيث إنها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من حيث هو ثابت؟ وإن كان صدر عنه من حيث هو متجدد فهو يحتاج إلى ما يوجب التجدد. وتسلسل ذلك.

[٢٠-ر، قلت :]

[أ] هذا معنى قوله (=تلخيصا) وهو قول سفسطائي. فإنه لم يصدر عنها (=الحركة الدورية) الحادث من جهة ما هي ثابتة، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدِّدٍ مُحدَثٍ، من جهة أن تجددها ليس هو محدَثا، وإنما هو فعل قديم، أي لا أول له ولا آخر. فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم. لأن الفعل القديم (هو) لفاعل قديم، والمحدَث (هو) لفاعل محدَث. والحركة، إنما يفهم من معنى القدم(هـ) فيها أنها لا أول لها ولا آخر، وهو الذي يفهم من ثبوتها. فإن الحركة ليست ثابتة وإنما هي متغيرة.

فلما شعر أبو حامد بهذا قال:

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل. (مل٨)

[٢٦ - التقدم بالذات والتقدم بالزمان، ومقايسة غير صحيحة]

[٢١-غ] قال أبو حامد:

الدليل الثاني لهم (=للفلاسفة) في المسألة (=قدم العالم):

[أ] زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو، إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع، مع أنه يجوز

(أ) ب: أضيف "التي هي المستند" (ب) ي، ت: أضيف "اول" (ج) ب١: لاول الحوادث؛ ب٢: اول الحوادث (د) ب: حادث آخر؛ ي: محدث (هـ) ب: القديم؛ ي: التقدم.

أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول: إذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص، وتحرك الماء بحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل، وتحرك اليد بحركة الماء وإن كانت متساوية. فإن أريد بتقدم البارئ على العالم هذا، لزم أن يكونا (=الباري والعالم) حادثين أو قديمين. واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما.

[ب] وإن أريد به أن البارئ متقدم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان، فإذن: قبل وجود العالم والزمان، (كان) زمانٌ كان العالم فيه معدوما، إذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سابقا بمدة مديدة، لها طرف من جهة الآخِر ولا طرف لها من جهة الأول. فإذن قبل الزمان زمانٌ لا نهاية له، وهو متناقض. ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قِدَم الزمان، وهو عبارة عن قَدْر الحركة، وجب قِدَم الحركة. وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته(أ).

[٢١–ر] قلت:

[أ] أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان. وذلك أن حاصله هو أن البارئ سبحانه إن كان متقدما على العالم، فإما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تَقَدَّمَ الشخصُ ظله، وإما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البَنَّاء على الحائط. فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله، والبارئ قديم فالعالم قديم. وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديما، لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه. وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة. وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم.

[ب] وإنما كان هذا البرهان(٦٤) غير صحيح، لأن البارئ سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان. والعالم شأنه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه: إما أن يكونا(ب) معا، وإما أن يكون (=القديم) متقدما عليه بالزمان والسببية(ج)، لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان.

---

(٦٤) وهو البرهان الذي أورده الغزالي على لسان الفلاسفة وبالتخصيص ابن سينا (٢١–غ).

(أ) ي: سقط "الذي يدوم الزمان بدوام حركته" (ب) ب، ي: يكون (ج) ب، ي: او بالسببية.

[٢٢-غ] **قال أبو حامد:**

[أ] والاعتراض[٦٥] هو أن يقال: الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا. ومعنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم[أ] ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان. ومعنى قولنا كان ولا عالم: وجود ذات الباريء سبحانه وعدم ذات العالم فقط. ومعنى قولنا كان ومعه عالم: وجود الذاتين فقط (=ذات الله وذات العالم). ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط. والعالم كشخص واحد.[٦٦]

[ب] ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان وعيسى معه[ب]، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان، وإن كان الوهم لا يسكن[ج] عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان. فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

[٢٢-ر] **قلت:**

[أ] هذا قول مغالطي خبيث. فإنه قد قام البرهان أن هاهنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة[د]، وهذا لا ينفك عن الزمان؛ والآخر ليس في طبيعته الحركة، وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان. أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل. وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير[هـ] فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك. وكل مفعول له فاعل، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضا لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلا. وقام البرهان أيضا على أن الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود[و] الذي في طبيعته الحركة، وقام أيضا البرهان على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان، وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان أصلا.

---

(٦٥) على ما أورده على لسان ابن سينا من التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان: (٢١-غ).

(٦٦) التقدم: تقدم الله على العالم والزمان، وبالتالي انفراده بالوجود: لا موجود سواه. ومعنى قوله "العالم كشخص واحد": أي أنهم يعتبرونه مخلوقا كله وأنه بمثابة "الشخص"، في مقابل "النوع" و"الجنس". وذلك رفض لنظرية الفلاسفة التي تقول إن أشياء العالم حادثة بالشخص قديمة بالنوع. أي رفض لفكرة المحرك المتحرك الذي هو "الصانع".

(أ) ي: أضيف "ولا زمان" ب:ي: ولاغيره (ب) ب: سقط "معه"؛ ي: "وغيره" عوض "وعيسى معه" (ج) ب: يسكت (د) ب، ي: في طبيعة الحركة (جاء هذا الفرق في غالب العبارات المماثلة أسفله) (هـ) ي: في طبيعة العقل فلا يتغير (و) ي: لوجود الموجود.

[ب] وإذا كان ذلك كذلك فتقدُّم أحد الموجودين على الآخر، أعني الذي ليس يلحقه الزمان، ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول، اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك، مثل تقدم الشخص على ظله.

[ج] ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك، بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ. وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس هو الذي إذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه أنه إما أن يكون معه[أ] وإما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه.

[د] والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرة من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء.

[هـ] فإذن: تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان (= وهو المحرك الأول)، على الوجود المتغير الذي في الزمان (= الفلك المحيط =العالم). وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معا، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر. فقول أبي حامد "إن تقدم البارئ سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا" (قول) صحيح. لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه، إذا لم يكن (الله) تَقَدَّمَه زمانيا، إلا تأخر المعلول عن العلة. لأن التأخر يقابل التقدم، والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة، على ما تبين في العلوم.[٦٧] فإذا كان التقدم ليس زمانيا، فالتأخر ليس زمانيا.

[و] ويلحق[ب] ذلك أيضا الشك المتقدم: وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل[ج]. وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ، لم يلزمهم هذا الشك، وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم. ومن حجتهم في أن[د] الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث لكليته، أنه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد. فإن الحدوث حركة. والحركة ضرورة في متحرك، سواء وضعت الحركة في زمان أو في الآن[هـ]. وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث. وإن كان المتكلمون

---

(٦٧) مقالة الدال. ما بعد الطبيعة، لأرسطو.

(أ) ب، ي: يكون معا (ب) ب: "ويرد على" عوض "ويلحق" (ج) ب: العلل (د) ب: ومن حججهم ان (هـ) ب: او في غير زمان.

ينازعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه. والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك، فيلزم ضرورة، إن وضع حادثا، أن يكون موجودا قبل أن يوجد. وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع. ولكنه أقنع من كلام القوم.

[ز] **فقول أبي حامد**: "ولو(أ) كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان الله وعيسى [معه]، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان"، **(قول)** صحيح، إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات، بل إن كان، فبالعرض : إذ كان المتأخرَ فتقدمه(ب) الزمانُ. أعني من ضرورة وجوده (ج)تقدمُ الزمان وكونُه محدَثا. والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة، إلا إن كان جزءا من متحرك يَفْضُلُ الزمان عليه من طرفيه، كما عرض لعيسى(د) وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة.

وهذا كله ليس يبين هاهنا ببرهان. وإنما الذي يتبين هاهنا أن المعاندة غير صحيحة. وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح.

[٢٧ – لفظ "كان" يدل أيضا على رباط الخبر بالمخبَر: فيفيد مطلق الوجود]

[٢٣–غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة (٦٨)

[أ] فإن قيل: إن لقولنا: "كان الله تعالى ولا عالَم"، مفهوما ثالثا سوى(هـ) وجود الذات وعدم العالم، بدليل أنا لو قدّرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا. ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم، بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم، ويقال للماضي كان الله ولا عالم. فبَيْنَ قولنا "كان" و "يكون" فرق، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر.

[ب] فلنبحث عما يرجع إليه الفرق. ولا شك أنهما لا يفترقان في وجود الذات

(٦٨) بعد أن رد ابن رشد على ما اعترض به الغزالي على الفلاسفة في(٢١–غ) ينتقل إلى ما أورده الغزالي على لسان الفلاسفة كاعتراض منهم على ما اعترض هو به عليهم.

(أ) انظر هوامش هذا المقطع من كلام الغزالي ("كان الله...وهو الزمان") حيث ورد أول مرة أعلاه (ب) ب، ي: اذ كان (ي: سقط "كان") المتاخر قد قدمه (ج) ي: وجود (د) ب٢: لموسى وعيسى (هـ) ي: وهو.

ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث. فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم، قيل لنا هذا خطأ. فإنّ "كان" إنما تقال على ماضٍ فدل على أن تحت لفظ "كان" مفهوما ثالثا وهو الماضي. والماضي بذاته هو الزمان. والماضي بغيره هو الحركة، فإنها تمضي بمضي الزمان. فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى، حتى انتهى إلى وجود العالم.

[٢٣-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا الكلام أن يُعَرِّفَهم أن في قول القائل، "كان كذا ولا كذا"، ثم "كان كذا وكذا"[أ]، مفهوما ثالثا وهو الزمان، وهو الذي يدل عليه لفظ "كان" بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل. وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا "كان[ب] ولا كذا"، وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا "يكون كذا". فتغير المفهومين يقتضي أن يكون هاهنا معنى ثالث. ولو كان قولنا "كان كذا ولا كذا" لا يدل لفظ "كان" على معنى، لَكَان لا يفترق قولنا "كان" و"يكون".

[ب] وهذا الذي قاله[ج] كله[د] بين بنفسه. لكن هذا لا شك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض في التقدم والتأخر، إذا[هـ] كانت مما شأنها أن تكون في زمان. فأما إذا لم تكن في زمان، فإن لفظ "كان" وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا، إلا على رباط الخبر بالمُخْبَر. مثل قولنا "وكان الله غفورا رحيما". وكذلك إن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان، مثل قولنا: "كان الله ولا عالم، ثم كان الله والعالم".[٦٩]

[ج] فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي تَمَثَّل بها. وإنما تصح المقايسة صحة لا شك فيها إذا ما قِسنا عدم العالم مع وجوده، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان، إن كان العالمُ وجودُه في زمان. فإذا لم يصح أن يكون "عدم العالم" في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله، والعدم يتقدم

---

(٦٩) في الفقرة [أ] لفظ "كان" يفيد الزمان: "كان" للماضي و"يكون" للمستقبل". أما في الفقرة [ب] فينبه ابن رشد إلى أن هناك معنى ثالثا لـ"كان" و"يكون"، وهو معنى الكينونة (بالفرنسية ETRE وبالإنجليزية TO BE): وهذا قريب من تمييز النحاة بين "كان" الناقصة وبين "كان التامة".

(أ) ي: يكون كذا ولا كذا (ب) ي: كذا (ج) ي: قلناه (د) ت: ليس كله (هـ) ب: "والتقدم...اذ" عوض "في التقدم...اذا".

عليه والعالم متأخر عنه، لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمـان. والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو أن المقايسة أخذت بين الله والعـالم. فمن هذه الجهة فقط يبطل هذا القول، ولا يكون برهانا، أعني الذي حكاه عن الفلاسفة.

[٢٨ - قياس البعد الزماني بالبعد المكاني..!]

[٢٤-غ] قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة (=نيابة) عن المتكلمين في معارضة هذا القول:

[أ] قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين "وجود ذات" و"عدم ذات"، والأمر الثالث الذي فيه افتراق[أ] اللفظين، نسبةٌ لازمة بالإضافة[ب] إلينا. بدليل أنّا لو قدّرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدرنا له[ج] بعد ذلك وجودا ثانيا، لكُنّا عند ذلك نقول: "كان الله ولا عالم". ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود. وآية ذلك أن هذه نسبة إلى[د] المستقبل[هـ]، يجوز أن يصير ماضيا، فيُعبَّرُ عنه بلفظ الماضي.

[ب] وهذا كله لعجز الوهم من[و] توهم موجود مبتدأ إلا مع تقدير قَبْلٍ له.[٧٠]

---

(٧٠) هذه فقرة طويلة قسمناها إلى ست فقرات فرعية. والنقاش فيها يدور حول السؤال التالي: هل يوجد خلاء في العالم ووراءه، أم أن العالم كله ملاء مثله مثل كرة مصمتة. الأشاعرة، ومن يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، يقولون بالخلاء لأن الأجزاء التي لا تتجزأ تتحرك: تجتمع وتفترق، في الخلاء. أما أرسطو فيرفض القول بالخلاء. ومن يقول بقوله يتصورون العالم ككرة مصمتة، كبصلة، ليس فوقها ولا تحتها خلاء، بل الكون كله ملاء. ومع أن الغزالي يدافع عن وجهة نظر الأشاعرة، القائلة بوجود الخلاء، فإنه هنا يقبل المناقشة فيها بغرض إلزام خصومه الفلاسفة بأنهم إذا كانوا يقولون ليس وراء العالم شيء آخر من طبيعة مكانية كالخلاء فلماذا لا يقولون كذلك ليس وراء العالم شيء آخر من طبيعة زمانية، وبالتالي لا يكون هناك قبل وجود العالم زمان. وإذا سلم الخصم له ذلك سقطت حجة الفلاسفة على قدم العالم وهي القائلة إن القول بحدوث العالم معناه: أن الله اختار إيجاده في وقت كانت قبله أوقات، الشيء الذي يطرح مسألة المرجح الخ. إذا استحضر القارئ هذه المعطيات فهم ما يطبع هذه الفقرة الطويلة من تعقيد وتداخل فرضتهما الطبيعة السجالية للنص. سيرد ابن رشد في الفقرة التالية على هذا الأسلوب في التناور الذي سلكه الغزالي والقائم على تشبيه الزمان بالمكان والحكم عليه بحكمه: نفي الخلاء يقتضي نفي قدم الزمان!

(أ) ي: اقتران (ب) دنيا: "بالقياس" عوض "بالاضافة" (ج) ب١: لنا؛ ب٢، ي: سقط (د) ب: ان (هـ) ب: أضيف "بعينه" (و) ورد في كل النسخ "عن".

[١] وذلك القَبْل الذي لا ينفك الوهم عنه يُظَنُّ أنه شيء محقق موجود هو الزمان. وهو كعجز[أ] الوهم عن أن يُقدِّرَ تناهي الجسم في جانب الرأس، مثلاً، إلا على سطحٍ له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكانا: إما مَلاءً وإما خلاء.

[٢] وإذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بُعْدٌ أبعدُ منه، امتنع الوهم من الإذعان لقبوله، كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم قبلٌ هو وجودٌ محقق، نَفَرَ عن قبوله.

[٣] وكما جازَ أن يُكذِّبَ الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بُعْدٌ لا نهاية له -بأن يقال له(للوهم): الخلاء ليس مفهوما[ب] في نفسه وأما البُعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره، فإذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطع[ج] الملاء، والخلاء غير مفهوم- **فثبت** أنْ ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

[٤] وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله، فكذلك يقال: كما أن البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة. فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك(=البعد المكاني) امتداد أقطار الجسم.

[٥] وكما أن قيام[د] الدليل على تناهي أقطار الجسم، مَنَعَ من إثبات بُعدٍ مكاني وراءَه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه.

[٦] وإن كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه، ولا فَرَّقَ بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه، عند الإضافة إلى قبلُ وبَعدُ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه، عند الإضافة، إلى فوق وتحت، فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه، جاز إثبات قبلٌ ليس قبله قبلٌ محقق إلا خيال وهمي ، كما في الفوق. وهذا لازم، فليتأمَّلْ. فإنهم اتفقوا على أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

[٢٤-ر] قلت :

حاصل هذا القول معاندتان:

[أ] إحداهما: أن توهُّم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هماشيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلا صار ماضيا، وماضيا كان قبل مستقبلا. وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هي شيء تفعله النفس.فإذا بطل وجود الحركة يبطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة.

(أ) ب: لعجز (ب) ب: يكون (ج) ب: وانقطاع (د) ي، ت: فكذلك قيام؛ ب: فقام.

[ب] والجواب أن تلازم الحركة والزمان صحيح، وأن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان. لأنه ليس يمتنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة؛ وأما وجود الموجودات المتحركة، أو تقدير وجودها، فيلحقها الزمان ضرورة. فإنه ليس هاهنا إلا موجودان: موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة. وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكنا. فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل.

[ج] وإنما كان ذلك كذلك لأن الحركة هي في شيء ضرورة. فإن كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم، فالأشياء القابلة لها هي في زمان ضرورة، لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم. لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجودا. ولذلك لابد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولابد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عنه العدم، كالحال في سائر الأضداد. وذلك أن الحار إذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة.

[د] وأما العناد الثاني، وهو أقوى هذه العنادات، فإنه سفسطائي خبيث. وحاصله أن توهم القبلية قبلَ ابتداء الحركة الأولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخِرَ جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورة إما إلى جسم آخَر وإما إلى خلاء. وذلك أن البعد شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة. فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعدٌ غير متناه. وإذا امتنع أن يوجد بعدٌ غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر، أو إلى شيء يُقَدَّرُ فيه بعدٌ، وهو الخلاء مثلا. ويمر ذلك إلى غير نهاية. وكذلك الحركة، والزمان هو شيء تابع لها، فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء، امتنع أن يوجد لها قبلٌ، إذ لو وجد لها قبلٌ، لوُجدت قبلَ الحركة الأولى حركة أخرى.

[هـ] وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة.(٧١)

[١] وذلك (الإبدال) هو[أ] الحكم للكم، الذي لا "وضع" له ولا يوجد فيه "كل" وهو الزمان والحركة، كحكم الكم الذي له "وضع" و"كل" وهو الجسم، وجَعْلِ امتناع عدم التناهي في الكم ذي[ب] الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له. وجعل[ج] فعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يعرض بالفعل منهما من باب واحد. وذلك غلط بيِّن.

[٢] فإن توهُّم الزيادة على العِظَم (=الحجم= الوضع =المكان) الموجود بالفعل، وأنه يجب أن ينتهي[د] إلى عظم آخر، ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حدِّه. وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشيء موجود في جوهرها[هـ]. فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان، أعني أن يفضُل(=يسبق) الزمان على ابتدائها.

[٣] وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر، إذ كان حد "الآن" أنه الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل. لأن "الآن" هو الحاضر، والحاضر هو وسط ضرورةً بين الماضي والمستقبل. وتصور حاضر ليس قبله ماض، هو محال.

[٤] وليس كذلك الأمر في النقطة. لأن النقطة نهاية الخط وتوجد معه، لأن الخط ساكن. فيمكن أن تتوهم نقطة هي مبدأ لخط، وليست نهاية لآخر. و"الآن" ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل، فهو ضرورةً بعدَ الماضي وقبل المستقبل. وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماض.

---

(٧١) كان الغزالي في الفقرة السابقة قد حاول إلزام الفلاسفة بأن نفيهم لوجود الخلاء كـ"مكان" يقع خارج العالم يقتضي نفي وجود زمان يقع وراء "زمن" العالم . ويرد ابن رشد بأن في هذا "الإلزام" مغالطة: وهي تشبيه الوحدة المكانية أي "النقطة"، بالوحدة الزمانية وهي "الآن". وهذا تشبيه فاسد: لأن النقطة لها وجود مستقل، فلا تتوقف في وجودها على القبلية والبعدية. أما "الآن" فهو لا وجود له إلا بوصفه نقطة التقاء المستقبل بالماضي. وبالتالي فالزمان لا تتصور له بداية ولا نهاية كما يتصور ذلك في الأجسام، ومنها "كرة العالم". فالحكم لـ "الزمان" بحكم "المكان" إبدال سفسطائي.

(أ) ي: بنقل (ب) ب: وفي (ج) ب: او جعل (د) ب: او انه...تنتهي (هـ) ي، ت: أضيف"ماخوذ في حدها".

[٥] فسبب هذا الغلط تشبيه "الآن" بـ"النقطة". وبرهان أن كل حركة محدثة (=لابد أن يكون) قبلها زمان (هو): أن كل حادث لابد أن يكون معدوما. وليس يمكن أن يكون (=ذلك الحادث) -في "الآن" الذي يصدق عليه أنه حادث- معدوما، فبقي أن يصدق عليه أنه معدوم في "آن" آخر غير "الآن" الذي يصدق عليه فيه أنه وجد، وبين كل آنين زمان. لأنه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة.

[٢٩ - من يجوز حاضرا ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان !]

[و] وقد تبين ذلك في العلوم.[٧٢] فإذن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة، لأنه متى تصورنا آنين في الوجود، حدث بينهما زمان ولابد. فالفوق لا يشبه القبل، كما قيل في هذا القول، ولا الآن يشبه النقطة. ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له. فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر، أو حاضرا ليس قبله ماض، فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة، ثم يضع زمانا ليس له مبدأ. فهذا الوضع يبطل نفسه. ولذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث إلى الوهم، لأن الذي يرفع القبلية يرفع المحدث، والذي يرفع أن يكون للفوق فوق، بعكس هذا، لأنه يرفع الفوق المطلق. وإذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الأسفل المطلق. وإذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف. وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الأبعاد، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره، باطلا؛ بل هو واجب. فإن المستقيم الأبعاد يمكن فيه الزيادة، وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع. ولذلك وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى محيط جسم كري، إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان. ولذلك متى طلب الذهن[أ] أن يتوهم في الجسم الكري أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره، فقد توهم باطلا.

---

(٧٢) مقالة الدال. كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

(أ) ب: الوهم.

[ز] وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين، ولا عند من لم يشرَع في النظر على الترتيب الصناعي(=العلمي).

[ح] وأيضا ليس يتبع الزمانُ الحركةَ على ما تتبع النهاية العِظم، لأن النهاية تتبع العظم من قِبل أنها موجودة فيه، كما يوجد العرَض في موضوعه المتشخص بشخصه[أ]، والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه، وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه. وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة. بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود. أعني: أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك[ب]، وموجودًا في كل مكان. حتى لو توهمنا قوما حُبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون[ج] الزمان، وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم. ولذلك ما (=ما زائدة) يرى أرسطو أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد. وذلك أن العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات. ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات، وتقدير وجود الموجودات المتحركة، من جهة ما هي متحركة، كما يُقَدِّرُ العدد أعيانها. ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان إنه: عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها. وإذا كان هذا هكذا، فكما أنه إن فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم أن يكون العدد حادثا، بل واجبٌ إن كان معدودا أن يكون قبله عدد، كذلك واجبٌ إن كان هاهنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان، ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها، أيَّ حركة كانت، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة. فهذا يُفْهِم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العِظَم.

[٣٠ – كلام في نهاية السقوط ... ومعاندة سفسطائية سبق فضحها]

[٢٥–غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: هذه الموازنة معوجَّة، لأن العالم ليس له فوق ولا تحت، لأنه كريّ.

(أ) ب: فانه كما...موضعه...لشخصه (ب) ب: ومتحركا (ج) ي، ت: لا يدركون.

وليس للكرة فوق ولا تحت. بل إن سميت جهة فوقا من حيث إنها تلي رأسك، والأخرى تحتا من حيث إنها تلي رجلك ، فهو اسم تحدده بالإضافة إليك. والجهة التي هي تحت، بالإضافة إليك، هي فوق بالإضافة إلى غيرك، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض، واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك. بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا، هي بعينها[أ] تحت الأرض ليلا. وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور[ب].

[ب] وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرا. وهو كما لو قدرنا خشبة، أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق، واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا إلى حيث ينتهي، والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء[ج] العالم، بل هي أسامي مختلفة، قيامها بهيئة هذه الخشبة، حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم، والعالم لم يتبدل. فالفوق والتحت نسبة محضة إليك، لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه. وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده ، فموجود ذاتي، لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا. ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق، يتصور أن يصير سابقا. فطرفا نهاية وجود العالم، اللذان أحدهما[د] أول والثاني آخر، طرفان ذاتيان ثابتان، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافة[هـ] إليهما، بخلاف الفوق والتحت.

[ج] فإذن : أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت، ولا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد. وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد.

[٢٥-ر] قلت:

[أ] هذا الكلام الذي هو جواب (=نيابة) عن الفلاسفة في نهاية السقوط. وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان، فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمي[و]. وأما التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهميا، إذ لا إضافة هنالك، وإنما هو عقلي. ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء يمكن أن يتوهم سفلا لذلك الشيء، والسفل يمكن أن يتوهم فوقا. وليس العدم الذي قبل الحادث، وهو المسمى قبلا، يمكن أن يتوهم[ز] العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا؛ فإن الشك بعد هذا باق عليهم. لأن الفلاسفة يرون أن هاهنا فوقا بالطبع وهو الذي

(أ) ب: هو بعينه (ب) ب١: بالدورة؛ ب٢: في الدور (ج) ي: سقط "اجزاء" (د) ب: اللذان (هـ) ي: المضاف
(و) ب: التباس وهمي (ز) ي: أضيف "انه".

يتحرك إليه الخفيف، وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الثقيل، وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع، ويرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التخيل انتهاء، إما إلى خلاء أو ملاء.

[ب] فهذا الدليل إنما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين: أحدهما أنهم يضعون فوقا بإطلاق وأسفلا بإطلاق، ولا يضعون أولا بإطلاق ولا آخرا بإطلاق. والثاني أن لخصومهم أن يقولوا: إنه ليس العلةُ في تخيل أن للفوق فوقا، ومرور ذلك إلى غير نهاية، كَوْنَهُ مضافا. بل إنما عرض ذلك للتخيل من قبل أنه لم يشاهد عظما إلا متصلا بعظم، كما لم يشاهد شيئا محدثا إلا وله قبل.ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والأسفل إلى الوراء والخارج، فقال مجيبا للفلاسفة:

[٣١ – تلك طريقة ابن سينا وفيها نزاع..]

[٢٦–غ، قال أبو حامد:]

[أ] قلنا: لا فرق. فإنه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت، بل نعدل إلى لفظ الوراء(أ) والخارج، ونقول للعالم داخل وخارج. **إلى قوله** : فهذا هو سبب الغلط(ب).(مل٩)

[٢٦–ر، قلت]:

[أ] فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم. ونحن(ج) فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع. وبينا أنها معاندة سفسطائية فلا معنى لإعادة القول في ذلك.

[٢٧–غ] قال أبو حامد:

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان.

[أ] قالوا: لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة، أو ما لا نهاية له، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر،

(أ) ب: الداخل (ب) ب: ب١: أضيف "والمقاومة (ب٢: والمعاندة) حاصلة بهذه المعارضة" (ج) ب: واما نحن.

بعضه أمَدُّ وأطول من البعض، إلى قوله : فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفـــاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان.(مل١٠)

[٢٧-ر] قــلــت:

[أ] حاصل هذا القــول أنــه : متــى[٧٣]توهمنــا حركـة، [و] وجدنــا معـهـا امتدادا مقدَّرا لها كأنه مكيال لها والحركة مكيلة له -ونجد هـذا المكيال والامتـداد يمكن أن نفـرض فيـه حركـة أطـول مـن الحركـة المفروضـة الأولى وبمـا[أ] يسـاويـها ويطابقها من هذا الامتداد- نقول إن الحركة الواحدة أطول من الثانية.

[ب] وإذا كان ذلك كذلك، وكان العالم له امتداد مَّا عندكم مــن أولـه إلى الآن -فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة- ولأن الله تعالى هو قادر عندكم علــى أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر، يكون الامتداد الذي يقــدره أطــول مــن الامتـداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار محدود، وكذلـك يمكــن أن يخلـق قبـل هـذا الثـاني ثالثا، وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجودَه امتدادٌ يمكن أن يقــدَّر بـه مقدارُ وجوده، وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غـير نهايـة، أي يمكـن أن يكون قبل العالم عالم، وقبل ذلك العالم عالم ويمـر الأمـر إلى غـير النهايـة، فـهُنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم.

[ج] وهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما، فـإن العـدم ليس بمقدَّر، ولا يكون إلا كمًّا ضرورة: فإن مُقـدَّر[ب] الكم ضرورةً كــمٌّ. فـهذا الكم المقدَّر هو الذي نسميه الزمان. وهو يظهر أنه متقدم بالوجود على كل شـيء يتوهـم حادثا. كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيل في الوجود.

[د] كما أنه لو كان هذا الامتداد الذي هو الزمان حادثـا بحـدوث حركـة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدَّرُ له، وفيه كــان يحــدث، وهـو كـالكيل لها، كذلك يجب أن يكون قبل كل عالَمٍ يُتَوَهَّمُ وجودُه، امتدادٌ يقدِّرُه. فإذن ليـس

(٧٣) يلخص ابن رشد كلام الغزالي (٣٠-غ). أنظر نص كلام الغـزالي في الملحـق رقـم: ١٠. وبمـا أن جمله طويلة بعض الشيء فإننا نكتب بالأسود بداية الشرط أو ما في معناه وكـذا الجـواب. وإذا تكـرر الشرط (إذا كان ..وكان..) فإننا نضع سطرا تحت الكلمة التي يبدأ بها الجواب، كمـا فـي الفقـرة [ب] أدناه.

(أ) ب: وما (ب) ب، ي: مقدار.

هذا الامتداد حادثا، لأنه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدِّره، لأن كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان.

[هـ] فهذا هو أوفق الجهات التي يُخَرَّجُ عليها هذا القول، وهي طريقة ابن سينا في إثبات الزمان. لكن في تفهمها عسر: من قِبَل أنه مع كل ممكن امتدادٌ واحد، ومع كل امتداد ممكنٌ يقارنه[أ]، وهو موضع النزاع، إلا إذا سُلِّمَ أن الإمكانات التي قبل العالم، من طبيعة الممكن الموجود في العالم، أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان، كذلك الممكن الذي في "قبْلَ العالم". فهذا بَيِّنٌ في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان.[٧٤]

[٣٢- العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ولا أكبر !]

[٢٨-غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم. وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان. فإنا نقول: هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا: لا، فهو تعجيز. وإن قالوا: نعم، فبذراعين وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية.

---

(٧٤) يتعلق الأمر هنا ببرهان ابن سينا على قدم الزمان، وملخصه أنه من الممكن أن يخلق الله عوالم لا نهاية لها يكون عالمنا هذا واحدا منها. وإذا فرضنا أن كل عالم منها له مقدار معين من الزمان هو بمثابة امتداد يحل فيه، نتج عن ذلك أن يكون هناك،ولا بد، عدد لانهائي من الامتدادت أي من الأزمنة. وبما هذه العوالم التي فرضنا إمكان وجودها هي ممكنات فقط، فإن الامتدادات الزمانية الخاصة بها هي أيضا من الممكنات، وإذن فقبل عالمنا هذا الموجود بالفعل يوجد ما لا نهاية له من الامتدادات الزمانية؛ وبالتالي: الزمان قبل عالمنا هذا يتكون من مجموعة امتدادات زمانية لا نهاية لها، وإذن فالزمان قديم، والعالم كذلك. ويعلق ابن رشد على هذا البرهان بملاحظة أنه برهان لا يصح إلا إذا سلمنا بأن "الممكن" الذي قبل العالم هو من طبيعة "الممكن" الذي في هذا العالم الذي نعيش فيه من حيث إنه لا بد أن يلحقه الزمان، فالإمكان الذي في حبة القمح لتصير سنبلة إمكان يقارنه الزمان، له قدر معين من الامتداد الزماني. ولكن التسليم بهذا موضوع نزاع، لأنه مبني على قياس الغائب، أي الإمكانات المفترضة قبل العالم، على الشاهد إي الإمكانات التي في هذا العالم.

(أ) ي: يقاربه.

[ب] فنقول في هذا إثباتُ بُعدٍ وراء العالم، له مقدار وكمية، إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر مما كان يشغل[أ] الآخر بذراعين أو ثلاثة. فوراء العالم، بحكم هذا، كميةٌ تستدعي ذا كم، وهو الجسم أو الخلاء. فوراء العالم خلاء أو ملاء، فما الجواب عنه؟

[ج] وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء ويتبقى من، الشغل للأحياز(*)، إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين، أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدرا. والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدرا؟

[د] وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق.

[٢٨-ر] قلت:

[أ] هذا الإلزام صحيح إذا جُوِّز تزيُّد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية. وذلك أنه يلزم على هذا (التزيد) أن يوجد عن الباريء سبحانه شيء متناه يتقدمه إمكاناتُ كميةٍ لا نهاية لها. وإذا جاز هذا في إمكان العظم، جاز في إمكان الزمان، فيوجد زمان متناه من طرفه[ب]، وإن كان قبله إمكانات أزمنة لا نهاية لها.

[ب] والجواب عن هذا أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر؛ ليس بصحيح. بل هو ممتنع. وليس يلزم من كون هذا ممتنعا أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت، ولم يكن قبل وجود العالم هناك إلا طبيعتان: طبيعة الضروري والممتنع. وهو بَيِّنٌ أن حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال، كحكمه على وجود الضروري والممتنع.

[ج] وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لأنهم يعتقدون[ج] أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ولا أكبر. ولو جاز أن يكون عِظَمٌ أكبرُ من عظم ويمر ذلك إلى غير نهاية، لجاز أن يوجد عظم لا آخر له. ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له، وذلك مستحيل. وهذا شيء قد صرح به أرسطو، أعني: أن التزيد في العظم إلى غير نهاية مستحيل.

(*) في جميع النسخ والطبعات: "والشغل للأحياز". ولعل الصواب ما أثبتنا.: "ما ينتفي من الملاء (أي يحدث من خلاء) و يتبقى من الشغل للأحياز: ما يشغل حيزا، أي ملاء.

(أ) ب: اكبر من مكان يشغله (ب) ي، ت١: طرفيه، ت٢: طرف (ج) ب: لا يعتقدون.

[د] وأما على رأي من يجوز ذلك لمكان ما يلحقه من عجز الخالق فإنه يصح له هذا العناد، لأن الإمكان هاهنا يكون عقليا، كما هو في "قَبْلَ العالم" عند الفلاسفة. ولذلك[أ] من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا، ويقول إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان، وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه، وإما خلاء. وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدَث ضرورة، فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم، ليس يقدر أن يضع العالم محدثا.

[هـ] ولذلك من أنكر من متأخري الأشعرية وجود الخلاء، فقد فارق أصول القوم. ولم أر ذلك لهم، ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب هؤلاء القوم. ولو كان فعل هذا الامتداد المقدَّر للحركة، الذي هو كالكيل للحركة[ب]، هو من فعل الوهم الكاذب، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لكان الزمان غير موجود. لأن الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدَّر للحركة. فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل[ج]، لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال.

[٣٣ – وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة. !]

[٢٩–غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل: ونحن نقول إن ما ليس بممكن فغير مقدور. وكون العالم أكبر مما هو عليه وأصغر ليس بممكن، فلا يكون مقدورا.

[٢٩–ر] قلت:

[أ] هذا جوابٌ لِمَا شَنَّعت به الأشعرية: من أن وضع العالم لا يمكن للبارىء أن يصيره أكبر ولا أصغر، هو تعجيز للبارىء سبحانه، لأن العجز إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل.

(أ) ب: وكذلك (ب) ب: للمكيل (ج) ي: الفعل.

[٣٠-غ] **ثم قال أبو حامد رادا عليهم:**

[أ] وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

- **أحدها** أن هذا مكابرة العقل. فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم. والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها، فهو تحكم بارد[أ] فاسد.

[٣٠-ر] **قلت:**

[أ] القول بهذا، هو كما قال، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي. وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة.(٧٥) فإن القول بإمكان هذا أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان. ولذلك صدق في قوله إنه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لأن هذا معروف بنفسه استحالته. وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه، فليس معروفا بنفسه. والمحالات، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها، فهي ترجع بنحوين: أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه أنه محال. والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال.

[ب] مثال ذلك أنَّ فرض[ب] العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء. ووضعُ (افتراض) خارجِه ملاءً أو خلاءً، يلزم عنه محال من المحالات: أما (افتراض) الخلاء فوجود بُعْدٍ مفارق (للمادة). وأما(افتراض) الجسم (الملاء) فكونه متحركا: إما إلى فوق، وإما إلى أسفل، وإما مستديرا. فإن كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءا من عالم آخر. وقد تبرهن أن

(٧٥) العقل الذي هو في "بادىء الرأي" هو الأحكام التي يصدرها المرء من مجرد النظرة الأولى وهي تتناول ظواهر الأمور مثل حكمنا أن الأرض أكبر من الشمس وأنها هي التي تدور على الأرض. أما العقل "الحقيقي" فهو الذي يصدر أحكامه بعد دراسة الأمور وتفحص أسبابها وعلاقاتها بعضها ببعض واستعمال التجربة في ذلك، الذهنية منها والعملية، واعتماد الحساب الخ. وذلك مثل الحكم بأن الشمس أكبر كثيرا من الأرض وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وذلك بناء على ملاحظات وحسابات. وإذن فالعقل الحقيقي هو العقل العلمي وهو البرهان. أما العقل الذي يعتمد بادئ الرأي فهو عقل العامة وأيضا عقل المتكلمين "الجدلي" الذين لا يهمهم بناء المعرفة العلمية وإنما إفحام الخصم بمختلف الوسائل، وفي مقدمتها قياس الغائب على الشاهد، حتى ولو كانا من طبيعة مختلفة.

(أ) ي: سقط "بارد" (ب) ب: أضيف "ان".

وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي. وأقل ما يلزم عنه الخلاء: لأن كل عالم لابد له من أسطقسات أربعة، وجسم مستدير يدور حولها.

[ج] فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب إليها بيده في المواضع التي وجب ذكرها، وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظرا برهانيا.

[٣٤ – وهذا كله إبطال للعقل والحكمة!]

[٣١–غ] ثم ذكر الوجه الثاني فقال:

[أ] إنه إن كان العالم على ما هو عليه، لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن. والواجب مستغن عن علة. فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع(أ) ونفي سبب هو مسبب الأسباب. وليس هذا مذهبكم.

[٣١–ر] قلت:

[أ] الجواب عن هذا، أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب. وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره.

[ب] والجواب في هذا عندي أقرب: وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع. مثال ذلك أن الآلة التي ينشر بها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة، أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد، ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار، ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق. وليس أحد يقول إن المنشار هو واجب الوجود، فانظر ما أخس هذه المغالطة. ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات. وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا، وكل مؤثر في الموجودات خالقا. وهذا كله إبطال للعقل(ب) والحكمة.

(أ) ي: الزمان (ب) ب: للخلق؛ ي: للفعل.

[٣٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] الثالث: هو أن هذا (المذهب) الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله، ونقول: إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا، بل وافق الوجودُ الإمكانَ من غير زيادة ولا نقصان.

[ب] فإن قلتم: فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة! قلنا: لا. لأن الوجود لم يكن ممكنا، فلم يكن مقدورا. وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز. وإن قلتم إنه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا؟ قلنا: ولِـمَ يستحيل أن يكون ممتنعا في حال، ممكنا في حال. فإن قلتم الأحوال متساوية! قيل لكم: والمقادير متساوية، فكيف يكون مقدار ممكنا، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظُفْر ممتنعا؟ فإن لم يستحل هذا، فهذا لا يستحيل! فهذه طريقة المقاومة.

[ج] والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تعذر[أ] الإمكانات لا معنى له. وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده. وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه أشياء أُخَر.

[٣٥ – لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع]

[٣٢-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة: هذه المسألة عندنا مستحيلة، أعني قول القائل: إن العالم يمكن[ب] أن يكون أكبر أو أصغر. وذلك أن هذا السؤال إنما يُتَصَوَّرُ على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل، أعني وجود الشيء الممكن. بل نقول إن الإمكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان.

[ب] قلت: إلا أن جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات[ج]. فإن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما. فإن كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة. والممتنعُ، إنزالُه موجودا كذبٌ(=خطأ) محال. وأما إنزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن، لا كذب مستحيل. وقولهم إن

(أ) ب١: تقدير؛ ب٢: تقدر (ب) ب: لا يمكن (ج) ب: للضرورات؛ ي: للضرورة.

الإمكان مع الفعل كذب، فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد. فهؤلاء يلزمهم ألا يوجد إمكان، لا[أ] مع الفعل ولا قبله.

[ج] والإلزام[ب] الصحيح للأشعرية في هذا القول ليس هو أن ينتقل القديم من العجز إلى القدرة، لأنه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع. وإنما الإلزام[ج] الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود، وهو مثل انقلاب الضروري ممكنا. وإنزال شيء ما ممتنعا في وقت، ممكنا في وقت، لا يخرجه عن طبيعة الممكن. فإن هذه حال كل ممكن.

[د] مثال ذلك أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه. فإذا سلم الخصم أن شيئا ما ممتنع في وقت، ممكن في وقت آخر، فقد سلم أن (هذا) الشيء من طبيعة الممكن المطلق، لا طبيعة الممتنع. ويلزم هذا إذا فُرض أن العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهرا لا نهاية له، أن يكون إذا حدث انقلبت[د] طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان. وهذه مسألة غير التي كان الكلام فيها. وقد قلنا إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين.(٧٦)

[هـ] وأما قوله: "والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تعذر[هـ] الإمكانات لا معنى له، وإنما المسلَّمُ أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده. وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه أشياء أخر.(٧٧) فإنه إن كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان" كما قال، ففيه (= في قوله هذا) ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمديا. وكذلك الزمان. وذلك أن الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل، فليس هاهنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده. بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع. وهو أنه لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر. ولا يقال فيه إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية، وهو موجود أزلي قديم.

---

(٧٦) المسألة موضوع النقاش هي: هل كان زمان قبل وجود العالم أم لم يكن؟ وقد نقل الغزالي النقاش إلى موضوع آخر هو: هل يمكن أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه أو لا يمكن؟ ثم انتقل من ذلك إلى موضوع الممكن والممتنع والضروري ... وهذا النقل للنقاش من المسألة المطروحة أصلا إلى مسائل أخرى مستقلة هو من أساليب السفسطائيين كما شرحنا قبل . انظر هامش رقم: ١٠.

(٧٧) يعيد ابن رشد أحيانا داخل ردوده، إما حرفيا وإما ملخصا، كلام الغزالي. ولتمييز هذا الأخير نضعه بين مزدوجتين، ما لم يكن الأمر يتعلق بحكاية كلام الغزالي في فقرات مستقلة.

(أ) ب: "الا" عوض "لا" (ب) ب، ي: واللازم (ج) نفسه (د) ب، ي: انتقلت (هـ) ب١، ي: تقدير؛ ب٢: تقدر.

[و] فعادت المسألة إلى هل يجوز أن يكون العالم قديما أو محدثا؟ أو لا يجوز أن يكون قديما؟ أو لا يجوز أن يكون محدثا؟ أو يجوز أن يكون محدثا ولا يجوز أن يكون قديما؟ وإن كان محدثا فهل يجوز أن يكون فعلا أولا أو لا أول[أ]؟ فإن لم يكن في العقل إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات، فليرجع إلى السماع. ولا تُعَدُّ هذه المسألة من العقليات.

[ز] وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه تركُ الفعل الأفضل وفعلُ الأدنى لأنه نقص، فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث؟ مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل. فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات. فكيف يمتنع على القديم أن يكون، قبل الفعل الصادر عنه الآن، فعل. وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية. كما يستمر وجوده، أعني الفاعل إلى غير نهاية. فإن من لا يساوق وجودَه الزمانُ ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود.

[ح] وذلك أن كل موجود، فلا يتراخى فعله عن وجوده، إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء، أعني: أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى[ب] فعله عن وجوده عن[ج] اختياره. ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر، وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله.

[٣٣-غ] قال أبو حامد:

الدليل الثالث (=دليل الفلاسفة) على قدم العالم

[أ] تمسكوا بأن قالوا: وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا. وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتا و لم يزل العالم ممكنا وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود.

[ب] فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل. فإن معنى قولنا: إنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده. فإذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا

(أ) ب: "لفاعل اول او لا" عوض "اولا او لا اول" (ب) ب: فلا يتراخى (ج) ب١: وعن؛ ب٢: بنقصه عن؛ ي: "باختياره" عوض "عن اختياره".

وجوده أبدا، وإلا فإن كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا. وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل. وإن بطل قولنا الإمكان لم يزل، صح قولنا إن الإمكان له أول. وإذا صح أن له أولا، كان قبل ذلك غير ممكن، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم[أ] ممكنا ولا كان الله عليه قادرا.

[٣٦ – الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري]

[٣٣–ر] قلت:

[أ] أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا إمكانا لم يزل(=منذ الأزل)، فإنه يلزمه أن يكون العالم أزليا: لأن ما لم يزل ممكنا، إن وضع أنه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن إنزاله محال.

[ب] وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا. ولذلك ما يقول الحكيم إن الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري.(٧٨)

[٣٤–غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض أن يقال: العالم لم يزل ممكن الحدوث. فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه. وإذا قُدِّر موجودا أبدا لم يكن حادثا، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه. وهذا كقولهم في المكان، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو،

---

(٧٨) ما هو أزلي، من طبيعته أنه لا يفسد. وإذا فرضنا ممكنا أزليا فسيكون غير قابل للفساد. و"الممكن" يقابله "الضروري". والممكن الأزلي بما أنه لا يفسد فالإمكان الخاص به إمكان ضروري. وبعبارة أخرى: طبيعة الممكن في عالمنا هذا أنه يفسد، تجري عليه عملية الكون والفساد، فهو غير أزلي. أما إذا فرضنا ممكنا أزليا،(ولا يصح ذلك إلا في الأزل خارج عالمنا هذا) فلا بد أن تتحول طبيعة هذا الممكن الأزلي إلى طبيعة الضروري. وإذن فإذا سلمنا أن العالم كان ممكنا منذ الأزل فإمكانه سيصبح من قبيل الضروري، وبالتالي فهو قديم. وهذا كله يمكن فهمه بسهولة إذا استحضرنا تصور اليونان أن العالم صنع من "مادة أولى" قديمة (هيولى)، خاصيتها أنها غير متعينة، أي أنها في حالة إمكان محض، فهي إذن ممكن أزلي وضروري لوجود العالم، فهي الشيء الأول الذي مارس فيه الصانع صنعه، باعتبار أن من ثوابت الفكر اليوناني قولهم. "لاشيء من لاشيء".

(أ) ب، ي: أضيف "فيه".

أو[أ] خلق جسم فوق العالم ممكن، وكذا آخَر فوق ذلك الآخر، وهكذا إلى غير نهايـــة، ولا نهاية لإمكان الزيادة.

[ب] ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن. وكذلك وجودٌ لا ينتـهي طرفه غير ممكن. بل كما يقال إن الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعين مقـاديره في الكبر والصغر، فكذلك الممكن الحدوث. ومبادئ الوجود لا تتعـين في التقدم والتـــأخر. وأصلُ كونه حادثا متعيـــنٌ[ب]: فإنه الممكنُ لا غير.

[٣٤-ر] قـلـت:

[أ] أما من وضع أن قبل العالم إمكانا واحدا بالعدد لم يزل، فقد يلزمـه أن يكون العالم أزليا. وأما من وضع أن قبل العالم إمكانـات للعـالم غـير متناهيـة بالعـدد، كما وضـع أبو حامد فـي الجواب، فـقـد يلزمـهم أن يكـون قبـل هـذا العـالـم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالـث، ويمر ذلك إلى غيـر نهاية. كالحـــال في أشخاص الناس، وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر.

[ب] مثال ذلك: أنه إن كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قـبـل هـذا العالم عالما آخر، وقبل ذلك الآخر آخر، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نـهايـة، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلـق قبلـه عـالم آخـر. وذلـك لا يقـول بـه المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم.

[ج] وإذا كان ممكنا أن يكون قبل هذا العالم عالم آخـر إلى غـير نهايـة، فإنزالـه كذلك قد يظـن به أنــه ليـس محـالا. لكـن إنزالـه كذلـك إذا فحـص عنـه يظهر[ج] أنه محال. لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العـالم طبيعـة الشـخص الواحـد الذي في هذا العالم الكائـن الفاسد، فيكون صدوره عـــن المبـدأ الأول بـالنحو الـذي صدر عنه الشخص، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة[د] أزلية، فيكون هــذا العـالم جـزءا مـن عـالم آخـر، كالحـال في الأشـخاص الكائنـــة الفاسـدة في هـذا العـــالم. فبالاضـطرار إمـا ينتهي الأمـر إلـــى عـالم أزلـــي بالشخـــص، أو يتسلســـل. وإذا وجب قطع التسلسل فـقطـعها (السلسلة) بهذا العالم أولـى، أعني بإنزالـه واحـدا بالعـدد أزليـا.

(أ) ب: اذ؛ ي: و (ب) ب١: "فاما...متعينا" عوض "واصل...متعين"؛ ب٢، ي: واصل... متغير (ج) ب: فظهر (د) ب: محرك...وحركته.

[٣٧ – ليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا]

[٣٥–غ] قال أبو حامد:

[أ] الدليل الرابع (=دليل الفلاسفة على قدم العالم)

وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة. فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث: الصور والأعراض والكيفيات[أ] [الطارئة] على المواد، إلى قوله: فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال.(مل ١١)

[٣٥–ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه، وأن الإمكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن.

[ب] وذلك أن الإمكان الذي من قِبَل القابل ليس ينبغي أن يُعْتَقد فيه أنه الإمكان الذي من قِبَل الفاعل. وذلك أن قولنا في زيد: إنه يمكن أن يفعل كذا، غيرُ قولنا في المفعول: إنه يمكن. ولذلك يُشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل: إذ[ب] كان الفاعل لا يمكن أن يفعل[ج] ممتنعا.

[ج] وإذا لم يمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع أصلا، ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع، –ولا الممكن لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان– فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن، وهو المادة.

[د] والمادة لا تتكون بما هي مادة، لأنها كانت تحتاج إلى مادة ويمر الأمر إلى غير نهاية. بل إن كانت مادة متكونة، فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة. وكل متكون فإنما يتكون من شيء ما. فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية، وذلك مستحيل،(حتى) وإن قدرنا محركا أزليا، لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه. وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد، ويكون تعاقبها أزليا ودورا[د] فإن كان ذلك كذلك وجب أن يكون هاهنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الأزلية.

(أ) دنيا (تهافت الفلاسفة): أضاف "الطارئة" (ب) ب: اذا (ج) ي: يكون (د) ي: ودوريا.

[هـ] وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فسادٌ للآخر، وفسادُه هو كونٌ لغيره، وإلا يتكون شيء من غير شيء. فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل. ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني: الذي نقول فيه إنه يتكون. فبقي أن يكون هاهنا شيء (=مادة) حامل للصور المتضادة، وهي (المادة) التي تتعاقب الصور عليها.

[٣٦-غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض أن يقال: الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل. فكل ما قدر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديرَه، سميناه ممكنا. وإن امتنع، سميناه مستحيلا. وإن لم يقدِر(العقل) على تقدير عدمه، سميناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تُجْعَلَ وصفا له، بدليل ثلاثة أمور:

[١] **أحدها** أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليه، ويقال إنه إمكانه، لاستدعى[أ] الامتناع شيئا موجودا يقال إنه امتناعه. وليس للممتنع وجود في ذاته، ولا مادة يطرأ عليها المحالُ(=الامتناع) حتى يضاف الامتناع إلى المادة.

[٣٦-ر] قلت:

[أ] أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة، فذلك بَيِّنٌ. فإن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعي أمرا موجودا خارج النفس، إذ كان الصادق كما قيل في حده: إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس(٧٩). فلابد في قولنا في الشيء إنه ممكن، أن يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الإمكان.

[ب] وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي معقولُ(ب)(مفهوم) الإمكان موجودا يستند إليه، بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجودا يستند إليه، فقولٌ سفسطائي. وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا، مثل ما يستدعي الإمكان، وذلك بَيِّنٌ: لأن الممتنع هو مقابل الممكن. والأضداد المتقابلة تقتضي ولابد موضوعا. فإن الامتناع هو سلب الإمكان. فإن كان الإمكان يستدعي موضوعا فإن الامتناع الذي

---

(٧٩) "الصادق": بالتعبير المعاصر: الحقيقة، ويقال في تعريفها: مطابقة ما في الفكر لما في الواقع.

(أ) ي: امكان له لا يستدعي (ب) ب، ت: سقط "معقول".

هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعا أيضا. مثل قولنا: إن وجود الخلاء ممتنع، بأن وجودَ الأبعاد مفارقةً (=للمادة،للملاء) ممتنعٌ خارج الأجسام الطبيعية، أو داخلها. ونقول إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد. ونقول إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحدا، ومضى[أ] ذلك في الوجود. وهذا كله بين بنفسه، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي أتى بها هاهنا.

[٣٧-غ] قال أبو حامد:

[٢] و (=الأمر) الثاني أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما، قبل وجودهما، بكونهما ممكنين. فإن كان هذا الإمكان مضافا إلى الجسم الذي يطرآن عليه، حتى يقال: معناه أن هذا الجسم يمكن أن يَسْوَدَّ وأن يَبْيَضَّ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكنا، ولا له نعت الإمكان. وإنما الممكن: الجسم. والإمكان مضاف إليه. فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته، أَوَ هُوَ ممكنٌ، أو واجب، أو ممتنع؟ ولابد من القول بأنه ممكن. فدل أن العقل في القضية (= القضاء) بالإمكان، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف[ب] إليها الإمكان.

[٣٨ – العدم ذات ما...والمعتزلة تقول بشيئية المعدوم]

[٣٧-ر] قلت:

[أ] هذه مغالطة. فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول. والذي يقال على الموضوع القابل[ج] يقابله الممتنع. والذي يقال على المقبول يقابله الضروري. والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان. وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة. والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وذلك بين من حد الممكن: فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة: إن المعدوم هو ذات ما، أعني المعدوم في نفسه من

(أ) ب، ي: ومعنى (ب) ي: يضاف (ج) ب، ي: سقط "القابل".

جهة ما هو بالقوة، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له، يلزم أن يكون ذاتا ما في نفسه(٨٠).

[ب] فإن العدم ذات ما(أ)، وذلك أن العدم يضاد الوجود، وكل واحد منهما يخلف صاحبه. فإذا ارتفع عدم شيءٍ ما، خلفه وجوده. وإذا ارتفع وجوده، خلفه عدمه. ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجودا، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما، وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود. فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير، ولا الشيء الكائن بالفعل أيضا يتصف بذلك. لأن الكائن إذا صار بالفعل، ارتفع عنه وصف التكون والتغير والإمكان.

[ج] فلابد إذن، ضرورةً، من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض. أعني أنه يجب أن يكون لها (الأضداد) موضوع تتعاقب عليه. إلا أنه (الموضوع) في التغير الذي في سائر الأعراض(هو) بالفعل. وهو في الجوهر بالقوة. ولسنا نقدر أيضا أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيءَ الذي بالفعل(٨١)، أعني الذي منه الكونُ

---

(٨٠) فكرة "شيئية المعدوم" عند المعتزلة معقدة شيء ما. ويمكن تقريرها بشيء من الوضوح انطلاقا من قوله تعالى: "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن، فيكون" (يس ٨٢). فكلمة "شيء" في الآية تشير إلى "ذات ما " غير موجودة قبل أن يقول الله لها: "كن". وهذا "الشيء" في هذه الحالة "معدوم" لم يخلق بعد، ولكنه "معلوم" لله، لأنه لو لم يكن معلوما له لما كان موضوع لخطابه (كن). ومن هنا صنفوا "المعلوم" إلى "موجود" و"معدوم". أما "الموجود" فهو: " الكائن الثابت" كهذه الشجرة التي أراها (كائنة) وأشير إليها إشارة إثبات لا إشارة نفي . وأما "المعدوم" فهو "المنتفي الذي ليس بكائن و لا ثابت". انظر تفاصيل أوفى في كتابنا **"بنية العقل العربي"** . ص ٢٢٤-٢٢٨.

(٨١) الشيءَ هو أحد مفعولي "نجعل"، والآخر هو "الموصوفَ". والمعنى: لا نستطيع أن نجعل الشيءَ الذي بالفعل هو الموصوف بالتغير... لنوضح ذلك بمثال: الكرسي مؤلف من "مادة" هي الخشب ومن "صورة" هي شكل. فالخشب موضوع تتعاقب عليه الصور والأعراض من لون وغيره. فهو موضوع للتغير، للكون والفساد. وبدونه لا يكون الكرسي . ولا نستطيع أن نقول إن موضوع التغير هو صورة الكرسي عندما حلت بالخشب وجعلت منه كرسيا بالفعل وليس طاولة، لأن هذه الصورة تزول مع تغير شكل الخشب من الكرسي إلى الطاولة. وكذلك الشأن في جميع أشياء العالم: لابد أن تكون هناك، قبل صنعها ، "مادة أولى" منها صنعت. وإنما سميت "أولى" لأنها لم تكن متعينة قبل الصنع ، وهذا بخلاف المادة التي صنع منها الكرسي، فهي خشب لها صورة متعينة، قطعة مستطيلة مثلا، زالت صورتها بحلول صورة الكرسي في مادتها التي نسميها: الخشب.

(أ) ب، ي: سقطت العبارة "اعنى المعدوم...العدم ذات ما".

–وهو الصورة المضادة للصورة التي بالقوة[أ]– من جهة ما هو بالفعل، لأن ذلك أيضا يذهب، والذي منه الكون يجب أن يكون جزءا من المتكون.

[د] فإذن: هاهنا موضوع، ضرورةً، هو القابل للإمكان. وهو الحامل للتغير والتكون. وهو الذي يقال فيه: إنه تَكَوَّنَ وتغير وانتقل من العدم إلى الوجود. ولسنا نقدر أيضا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل، أعني من طبيعة الموجود بالفعل. لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يتكون الموجود. وذلك أن التكون هو من معدوم لا من موجود. فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها؛ إلا أن الفلاسفة ترى أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل، أعني لا تتعرى من الوجود. وإنما تنتقل من وجود إلى وجود، كانتقال النطفة مثلا إلى الدم، وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين. وذلك أنها لو تعرّت من الوجود لكانت موجودة بذاتها. ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون. فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى، وهي علة الكون والفساد. وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد.

[٣٩ – الغزالي وضع هذا الكتاب مضطرا من أجل زمانه ومكانه !]

[٣٨–غ] قال أبو حامد:

[٣] و(=الأمر) الثالث أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست[ب] بجسم ومادة، ولا منطبعة[ج] في مادة. وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم. ولها إمكانٌ قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة. فإمكانها وصف إضافي ولا يرجع إلى قدرة القادر أو إلى الفاعل. فإلى ماذا يرجع؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال[د].

[٣٨–ر] قلت:

[أ] لا أعلم أحدا من الحكماء قال: إن النفس حادثة حدوثا حقيقيا، ثم قال إنها باقية، إلا ما حكاه عن ابن سينا. وإنما الجميعُ[هـ] على أن حدوثها هو

(أ) سقطت في معظم النسخ العبارة "وهو الصورة...التي بالقوة" (ثبتت في ي) (ب) في معظم النسخ: ليس (ج) ب١: منطبع؛ ب٢: تنطبع؛ ب٣: منطبقة (د) ب، ي: الامكان (هـ) ب: الجمع.

إضافي، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها. وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه. وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهيولى.

[ب] ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها، مع فطرة فائقة ومعلم عارف. فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله. فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هاهنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الشرار[أ]. وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما، وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين. ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب. ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

[٣٩–غ] قال أبو حامد مجيبا (نيابة عنهم) عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل[ب] محال، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان. فالإمكان معلوم وهو غير العلم، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه. والعلم لو قُدِّر عدمُه لم ينعدم المعلوم. والمعلوم إذا قُدّر انتفاؤه انتفى العلم. فالعلم والمعلوم أمران اثنان، أحدهما تابع والآخر متبوع. ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان وغفلتهم عنه لكنا نقول: لا يرتفع الإمكان بل الممكنات في أنفسها. ولكن العقول غفلت عنها أو عدمت العقول والعقلاء. فيبقى الإمكان لا محالة.

[ب] وأما الأمور الثلاثة(*) فلا حجة فيها:

[١] فإن الامتناع أيضا وصف إضافي يستدعي موجودا يضاف إليه. ومعنى الممتنع: الجمع بين الضدين. فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعا عليه أن يسوَدَّ مع وجود البياض، فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة. فعند ذلك يقال: ضده ممتنع عليه. فيكون الامتناع وصفا إضافيا قائما بموضوع مضافا إليه. وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب.

(*) يقصد الأمور التي اعترض بها على الفلاسفة: (٣٦–غ،أ، ١)، (٣٧–غ، ٢)، (٣٨–غ، ٣). ويورد الآن رد الفلاسفة عليه.

(أ) ب: الاشرار (ب) ب: قضايا العقول؛ ي : قضايا العقل.

[٢] وأما الثاني، وهو كون السواد في نفسه ممكنا، فغلط. فإنه إن أخذ مجـــردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا. وإنما يصير ممكنا إذا قُدِّرَ هيأةً في جسم .فالجسم مهيأ لتبـــدل هيأة. والتبدل ممكن على الجسم، وإلا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بإمكان.

[٣] وأما الثالث وهو النفس، فهي قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بـــالأبدان، فلا يلزم على هذا ما قلتم.(*) ومن سلم حدوثه (= التعلق) فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبـــع في المادة تابع للمزاج، على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع. فتكون في مـــادة وإمكانها مضاف إلى مادها. وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعنـــاه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة، فيكون الإمكان السابق على الحـــدوث مضافـــا إلى المادة. فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها، إذ هي المدبرة والمســـتعملة لهـــا، فيكـــون الإمكان راجعا إليها[أ] بهذا الطريق.

[٣٩-ر] قلت:

ما أورده في هذا الفصل(=على لسان الفلاسفة كرد على اعتراضاته السابقة) هو كلام صحيح [ب] وأنت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم طبيعة الممكن.

[٤٠-غ] ثم قال أبو حامد معاندا للحكماء:

[أ] والجواب أن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح.

[ب] وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمه[ج]، والعلم يستدعي معلوما، فيقـال لهـــم[د]:

- **كما** أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علـــوم لا[هـ] يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان —حتى صرح الفلاسفة بـــأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجودُ في الأعيـــان جزئياتٌ شـــخصية وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عـــن المـــادة: عقلية- **فإذن**: اللونية قضية مفردة في العقل، سوى السوادية والبياضيـــة. ولا يتصـــور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان. وثبت في العقل صورة اللونية مـــن غير تفصيل. ويقال هي صورةٌ وجودُها في الأذهان لا في الأعيان. فإن لم يمتنع هذا، لم يمتنـع ما ذكرناه.

(*) سقطت "ما قلتم " في نص ابن رشد و هي مثبتة في "تهافت الفلاسفة". تحقيق سليمان دنيا. ص ١٢١. وهذه العبارة ضرورية لأن كلمة "فهي" جواب لـ "أمّا"، فهي خبر. ويبقى مفعول فعل "لا يلزم على هذا" وهو "ماقلتم".

(أ) ي: "وصفا لها" عوض "راجعا اليها" (ب) ب: غير صحيح (ج) ب: علم (د) ب: "فنقول له معلوم" عوض "فيقال لهم"(هـ) ي: سقط "لا".

[٤٠- كلام سفسطائي.. في موضوع الكلي والجزئي]

[٤٠-ر] قلت:

[أ] هذا كلام سفسطائي، لأن الإمكان هو كلي له[أ] جزئيات موجودة خارج الذهن[ب] كسائر الكليات. وليس العلم علما للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات[ج] عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد. فالكلي ليست طبيعتُه طبيعةَ الأشياء التي هو لها كلي.(٨٢)

[ب] وهو في هذا القول غالط: فأخذ أن[د] طبيعة الإمكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلي، أعني الإمكان الكلي. والكلي ليس بمعلوم، بل به تعلم الأشياء. وهو شيء موجود -في طبيعة الأشياء المعلومة- بالقوة. ولولا ذلك لكان إدراكه (العقل) للجزئيات، من جهة ما هي كليات، إدراكا كاذبا.

[ج] وإنما كان يكون ذلك كذلك، لو كانت الطبيعة المعلومة(=الكلي، المفهوم) جزئية بالذات لا بالعرض. والأمر بالعكس، أعني أنها جزئية بالعرض كلية بالذات. ولذلك متى لم يدركها العقل، من جهة ما هي كلية، غلط فيها وحكم عليها بأحكام كاذبة. فإذا جرد (العقل) تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد، وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا، وإلا اختلطت عليه

---

(٨٢) ينتزع الذهن مفهوم "الشجر" ، أو الكلي، مما هو مشترك بين النخلة والكرمة الأرز الخ، وهي كونها ذات طبيعة خاصة هي التغذي والنمو والأغصان الخ، وهذه الطبيعة الخاصة أو "صورة" الشجرة منقسمة في أشخاص الشجر التي هي مواد لتلك الصورة. طبيعتها غير طبيعة مفهوم الشجر. والعلم بـ "الشجر" كمفهوم ليس مستقلا عن المواد التي يتحقق فيها، بل هو علم بالصورة التي تحملها هذه الكائنات التي نسميها "شجر". وما يريد ابن رشد أن يوضحه هو أن الفصل الذي أقامه الغزالي بين الوجود في الأذهان (وجود مفهوم الشجرة)، والوجود في الأعيان (وجود النخلة والكرمة والأرز..) ليس كما أراد أن يوهم أنه فصل تام ومطلق، بل بالعكس لا وجود للكلي أي لمفهوم الشجر بدون أشخاص الشجر، كما أنه لا وجود لنخلة أو كرمة لا ينطبق عليها مفهوم الشجر.

(أ) ي: "لا" عوض "له" (ب) ب، ي: النفس (ج) ب: الكليات (د) ي: سقط "ان".

الطبائع. و "الممكن" (=إمكان أن يحمل هـذا الموجـود أمـامي خصـائص الشجرة: الوجود بالقوة) هو واحد من هذه الطبائع.

[د] وأيضـا فـإن قـول الفلاسـفة: الكليـات موجــودة في الأذهــان لا في الأعيان، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في الأعيان، بـل يريـدون أنـها موجــودة بالقــوة، غـير موجودة بالفعل. ولو كانت غير موجودة أصـلا لكـانت كاذبـة. وإذا كـانت خـارج الأذهان موجودة بالقوة، وكان "الممكن" خـارج النفـس(=يوجد) بـالقوة، فـإذن مـن هذه الجهة تشبه طبيعتُـها طبيعةَ الممكن.

[هـ] ومنها (=من هذه الجهـة) رام أن يغلـط: لأنـه شـبه "الإمكـان" بـ "الكليات" لكونهما يجتمعان فـي الوجـود الـذي بالقـوة. ثـم وضـع أن الفلاسـفة يقولون: إنه ليس للكليـات خارج النفس وجـود أصلا، فأنتج أن الإمكان ليـس لـه وجود خارج النفس. فما أقبح هذه المغالطة وأخبثها.

[٤١–غ] قـال أبو حامد:

[أ] وأما قولهــم: لو قُدِّر عدم العقلاء أو غفلتهم، ما كان الإمكــــان ينعــدم. فنقول: ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية، وهي الأجناس والأنواع تنعــدم؟ فــإذا قالوا: نعم، إذ لا معنى لها إلا قضيـــة في العقول، فكذلك قولنـــا فـــي الإمكان، ولا فـــرق بيـــن البابيـــن.

[ب] وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله تعالى، فكذا القـــول في الإمكـــان، فالإلزام واقع. والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

[٤١–ر] قـلـت:

[أ] الـذي يظـهر مـن هــذا القـول (=الـذي الغـزالي للفلاسـفة) ســخافته وتناقضه. وذلك أن أقـنع ما فيه ابتنـاؤه علـى مقدمتـين، إحداهمـا: أنـه بيِّـنٌ أن الإمكان، منـه جزئـي خارج النفـس، وكلي، وهـو معقـول تلـك الجزئيـات. فهــو قول غير صحيح.

[ب] وإن قالوا: إن طبيعة الجزئيات خارج النفس، من المكنـات، هـي طبيعة الكلي الذي في الذهـن، فليس لـه لا طبيعـة الجزئـي ولا الكلـي، أو تكــون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي. وهذا كله سخافات. وكيفما كان، فإن الكلـي لـه وجود ما خارج النفس.

[٤٢–غ] قال أبو حامد:

[أ] وأما العذر عن[أ] الامتناع، فإنه يضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده. فليس كل محال كذلك. فإن وجود شريك لله تعالى محال. وليس ثَمَّ مادة يضاف إليها الامتناع.

[ب] فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك: أن[ب] انفرادَ الله تعالى بذاتِه ووجوده[ج] واجبٌ، والانفراد مضافٌ إليه، فنقول[د]: ليس بواجب. فإن العالم موجود معه[هـ]َ فليس منفردا. فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب، ونقيض الواجب ممتنع، وهو إضافة إليه. قلنا: معنى انفراد الله تعالى عن العالم[و] ليس كانفراده عن النظير. فإن انفراده عن النظير واجب، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب.(مل ١٢)

[٤١ – طبيعة العلاقة بين النفس والبدن]

[٤٢–ر] قلت:

[أ] هذا كله كلام ساقط. فإنه لا يُشَكُّ أن قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع الأشياء خارجِ النفس. فلو لم يكن خارجَ النفس لا ممكن ولا ممتنع، لكان قضاء العقل بذلك كَلاَ قضاء (كـ "لاَ قَضاء")، ولم يكن فرق بين العقل والوهم.

[ب] ووجود النظير[ز] لله سبحانه ممتنع الوجود في الوجود[ح] (=لا في الوهم)، كما أنه وجوده واجب الوجود في الوجود. فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة.

[٤٣–غ] قال أبو حامد:

[أ] ثم العذر[ط] باطل بالنفوس الحادثة: فإن لها ذواتا مفردة، وإمكانا سابقا على الحدوث. وليس ثم ما يضاف إليه. وقولهم إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس، فهذه إضافة بعيدة. فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال: معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه، فيكون إضافة إلى الفاعل، مع أنه ليس منطبعا فيه، كما أنه إضافة[ى] إلى البدن

(أ) ي١: العدم؛ ي٢: سقط "العذر عن" (ب) ب، ي: سقط "ان" (ج) ب: وتوحده (د) ي: أضيف "لهم" (هـ) ي: منه (و) ب١: عنها؛ ب٢: عنه (ز) ب: "ولو لم يكن...لما كان وجود" عوض "ولم يكن...ووجود" (ح) ي: سقط "في الوجود" (ط) ي: العدم (ى) ي: باضافة النفس.

المنفعل مع أنه لا ينطبع فيه. ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل إذا لم يكن انطباع في الموضعين[أ].

[٤٣-ر] قلت:

[أ] يريد أنه يلزمهم، إن وضعوا الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة، أن يكون الإمكان الذي في القابل كالإمكان الذي في الفاعل، لأن يصدر عنه الفعل، فيستوي الإمكانان، وذلك شيء شنيع.

[ب] وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدبر البدن من خارج، كما يدبر الصانع المصنوع، فلا تكون النفس هيأة في البدن كما لا يكون الصانع هيأة في المصنوع.

[ج] والجواب أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله، مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها. فإن كان البدن كالآلة للنفس فهي هيأة مفارقة، وليس الإمكان الذي في الآلة كالإمكان الذي في الفاعل، بل توجد الآلة في الحالتين جميعا، أعني الإمكان الذي في المنفعل والإمكان الذي في الفاعل. ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة. فمن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل، ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذي في القابل، فليس يلزمهم، من وضع النفس مفارقة، أن يوضع الإمكان الذي في القابل هو بعينه الإمكان الذي في الفاعل. وأيضا الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط، بل حكم على شيء خارج النفس. فلا منفعة للمعاندة[ب] بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر.

[٤٢ - الغزالي: غرضنا هدم مذهبهم...
ابن رشد: مقابلة الإشكالات بالإشكالات ليس تقتضي هدما]

[د] ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها، وهو من فعل الشرار السفسطائيين، [أجاب]:

(أ) ب، ي: الموضوعين (ب) ب، ي: للمعاند.

[٤٤-غ] قال:

[أ] فإن قيل: فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات، ولم يخل ما أوردتموه من الإشكال، قلنا: المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة. ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير[أ] مذهبهم والتغبير[ب] في وجوه أدلتهم، بما نبين تهافتهم. ولم نتطرق للذب عن مذهب معين. فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب. ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث[ج] (=حدوث العالم)، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم[د] (=قدم العالم). وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتابا بعد الفراغ من هذا إن شاء الله. ونسميه "قواعد العقائد". ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم.(٨٣)

[٤٤-ر] قلت:

[أ] أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضي هدما، وإنما تقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض إشكالا بإشكال ولم يبن عنده أحد الإشكالين، وبطلان الإشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، (=كما هو في الحقيقة والواقع)، لا بحسب قول القائل به (= عرضه هو له). مثل إنزاله[ب] أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهني، مثل دعواهم ذلك في الكلي. فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما، لم يلزم عن ذلك إبطال.

---

(٨٣) للغزالي نص بهذا العنوان، وهو "كتاب قواعد العقائد" وهو الباب الثاني من كتابه "إحياء علوم الدين". وهو نص قصير نسبيا ولا يتناسب مضمونه مع المسائل التي ناقشها هنا. ولذلك نرجح أن يكون الغزالي يقصد بالكتاب الذي وعد به هنا كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" الذي عرض فيه المذهب الأشعري بتفصيل مستعملا القياس المنطقي الصوري. يؤيد هذا تصريح ابن رشد أدناه بأن الكتاب الذي وعد به الغزالي لم يصل إلى الأندلس، ومعلوم أن كتاب "الإحياء" كان متداولا بالأندلس منذ المرابطين وقد أحرق في عهدهم. وإذن فلا بد أن يكون الكتاب الذي وعد به الغزالي هو "الاقتصاد في الاعتقاد" وليس الباب المعنون في "إحياء علوم الدين" بـ "كتاب قواعد العقائد". ويبدو أن كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي لم يصل إلى الأندلس زمن ابن رشد، فقد ذكر ابن رشد في كتبه جميع كتب الغزالي في الكلام ما عدا هذا الكتاب.

(أ) ي١: تقدير؛ ي٢: تقرير (ب) ب١، ي١: والتغيير؛ ب٢: والتغير؛ ب٣: والتعير؛ ي٢: والتقدير (الصحيح ما أثبتنا: من غبر: أثار الغبار. م.ع.ج) (ج) ب: الحدث (د) ي١: تعريف الواجب؛ ي٢: المعرفة الواجبة (هـ) ب ١: اقواله؛ ب ٢: قوله.

كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود. وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين: إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط، وإما كون الإمكان في الذهن فقط.

[ب] وقد كان واجبا عليه أن يبتدئ بتقرير[أ] الحق (= أن يبدأ بكتابة الكتاب الذي ذكر)، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم، لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب (= الذي وعد به)، أو يموت هو قبل وضعه. وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد، ولعله لم يؤلفه. وقوله إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية. والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة، ومن أبينها في ذلك وأصحها ثبوتا له، كتابه المسمى بـ: "مشكاة الأنوار". [٨٤]

---

(٨٤) هناك كتب مشكوك في نسبتها للغزالي. أما "مشكاة الأنوار" فهو من كتبه الثابتة، وهو في التصوف الفلسفي؛ وقد تبنى فيه النظرية الأرسطية في بنية الكون، خاصة " المحرك المتحرك الأول" الذي سماه "المطاع"، وهو الإله الثاني عند أفلاطون و"التالي" عند الإسماعيلية الخ.

(أ) ب، ي: بتقدير.

[هل يفنى العالم؟ مسألة الخلود...]

[١- أبدية العالم أمر جائز بالعقل، واقع بالشرع]

[١-غ] قال أبو حامد:

[أ] لتعلم[أ] أن هذه المسألة فرعُ الأولى: فإن العالم عندهم، كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فناؤه وفساده، بل لم يزل كذلك[ب] ولا يزال أيضا كذلك.[١] وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية. والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول وعلته أزلية أبدية، فكذلك[ج] المعلول مع العلة. ويقولون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. وعليه بنوا منع[د] الحدوث (في الماضي) وهو بعينه جار في الانقطاع (في المستقبل)، وهذا مسلكهم الأول.

[ب] ومسلكهم الثاني: أن العالم إذا عُدِم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له بعدُ، ففيه إثبات الزمان.

[ج] ومسلكهم الثالث: أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان. إلا أن هذا الدليل لا يقوى: فإنا نحيل أن يكون أزليا، ولا نحيل أن يكون أبديا، لو أبقاه الله تعالى أبدا. إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخِر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا، وأن يكون له أول. و لم يُوجِبْ أن يكون

(١) الأزل، الأبد: "الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل".(تعريفات الجرجاني).

(أ) ب١، ي: لنعلم؛ ب٢: ليتعلم (ب) ي: سقط "كذلك" (ج) ب: فكان (د) ب، ي: معنى.

للعالم، لا محالة، آخِرٌ إلا أبو الهذيل العلاف(*)، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها، فكذلك في المستقبل؛ وهو فاسد: لأن كل المستقبل، قطٌّ لا يدخل في الوجود، لا متلاحقا ولا متساوقا(٢). والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا، وإن لم يكن متساوقا. وإذا تبين أنا لا نُبعِد بقاء العالم أبدا من حيث العقل، بل نُجَوِّز إبقاءه وإفناءه، فإنما يُعْرَف الواقع من قسمي الممكن (الخلود أو الفناء) بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول.

[٢- لا، لأن كل ما له ابتداء فله انقضاء...]

[١-ر] قلت:

[أ] أما قوله إن ما(أ) يلزم عن دليلهم الأول من(ب) أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح. وكذلك دليلهم الثاني.

[ب] وأما قوله: "إنه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم، فإنا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نحيل أن يكون أبديا(ج) فيما يستقبل(د)، إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه يرى أن كون العالم أزليا من الطرفين محال"، **فليس كما قال**. لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل (منذ الأزل) إمكانه، وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الوجود الممكن، إذا خرج إلى الفعل، تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول، صح لهم أن الزمان ليس له أول: إذ ليس هذا الامتداد شيئا إلا الزمان(٣) وتسمية(هـ) من سماه دهرا لا معنى لها. وإذا كان

(*) أنظر هامش رقم ٣١ . المسألة الأولى.

(٢) **الماضي دخل في الوجود متلاحقا**: وقتا بعد وقت، ولكنه لم يساوق الوجود منذ أن كان، لأنه حادث. وقبل حدوثه كان الله ولازمان. أما المستقبل بكليته فليس يتطابق مع الوجود، على صعيد تلاحق وتتابع آناته وأوقاته، إذ هي تنقطع ولا ينقطع الوجود ولا يتوقف، كما أنه لا يساوقه، أي لا يلازمه من البداية إلى النهاية. فالوجود سبق الزمان وسيبقى بعده. لأن الزمان جزء من العالم.

(٣) معنى العبارة: إذا سلمنا بأن العالم كان ممكن الوجود منذ الأزل، وأنه ينطبق عليه ما ينطبق على ممكن الوجود في عالمنا هذا من حيث إنه تلحقه "حالة ممتدة" هي زمان إمكانه، وأن هذا =

(أ) ب: انما (ب) ب، ي: في (ج) ب: ابديا (د) ي: سقط "فيما يستقبل" (هـ) ي: ويسميه.

الزمـان مقـــارنا[أ] للإمكـان، والإمكـان مقـارنــا[ب] للوجــود المتحـرك، فالوجــود المتحـرك لا أول لـه.[٤]

[ج] وأما قولهم: إن كل ما وُجِد في الماضي فله أول، فقضية باطلـة. لأن الأول يوجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل. وأما تفريقهم في ذلك بـين الأول وفعله (=الله والعـالم)، فدعـوى تحتـاج إلى برهـان: لكـون[ج] وجـود مـا وقـع في الماضي، ممـا ليس بأزلي (=كالمحدثات الـتي يحـدث بعضـها عـن بعـض)، غـير وجود ما وقـع في الماضي من الأزلي (=ما صدر عنه =حركة المتحـرك الأول). وذلـك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هـو متنـاه مـن الطرفـين، أعـني أن لـه ابتـداء وانقضاء. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء.

[د] ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركـة الدوريـة ابتـداء، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا يضعــون وجودَهـا في المـاضي وجـودَ الكـائن الفاسـد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضيــة صحيحـة: أن كل ما له ابتداء فله انقضاء.

[هـ] وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس لـه انقـضاء، فـلا يصح إلا لـو انقلب الممكن أزليا. لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شـيء يمكـن أن يقبـل الفساد ويقبـل الأزلية، فشيء غـير معروف. وهو مما يجب أن يفحص عنه. وقـد فحص عنه الأوائل. فأبو الهذيل موافق للفلاسـفة في أن كـل محـدَث فاسد، وأشد التزاما لأصل القـول[د] بالحدوث.[٥]

= الإمكان أزلي مثله، إذا سلمنا لهم بهذا وذاك نتج أن الزمـان ليس له أول، إذ ليس هــذا الامتـداد في الأزل شيئا آخر سوى الزمان. وبالتالي فالزمان، على هــذا، قديـم مـن جهـة المـاضي، ولا ينطبـق عليه اسم "الدهر" لأن هذا اللفظ يـدل علـى امتـداد الزمـان مـن جهـة المـاضي (الأزل) ومـن جهـة المستقبل (الأبد)، هذا بينما امتداد الممكن هنا (إمكـان وجـود العـالم قبـل أن يوجـد) هـو مـن جهــة الماضي لا غير: لا أول له.

(٤) الإمكان هو إمكان الوجود في أي وقت، أي وجود متحـرك، أو نـزوع مسـتمر للتحقـق. فالزمـان مقارن له ومساوق، لأن الزمان هــو مقـدار حركـة المتحـرك. والعـالم "ممكـن" بـهذا المعنـى، أي انـه متحرك، حركة لا بداية لها من جهة الماضي نحو الخروج من الإمكان إلى الفعل. والحركة هي دومـا حركة متحرك، فيجب أن يكون هذا المتحرك لا أول له. فالعالم أزلي.

(٥) لأنه يقول بفناء أهل الجنة كنهاية للعالم انسجاما مع القول بأن العالم له أول.

(أ) ب، ي، ت: مفارقا (ب) نفسه (ج) ب١، ي١: لكون؛ ب٢، ي٢: لكن (د) ي: "الفساد" عوض "القول".

[٣- فما يوجد مساوقا للزمان...فقد يلزم أن يكون غير متناه]

[و] وأما من فرق بين الماضي والمستقبل، بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وإنما يدخل فيه شيئا فشيئا[أ]، فكلام مموه. وذلك أن ما دخل[ب] في الماضي بالحقيقة، فقد دخل في الزمان. وما دخل في الزمان، فالزمان يَفْضُلُ عليه بطرفيه، وله كل، وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث، فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم.[٦] بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية. وليس له كل وإنما الكل لأجزائه[ج].

[ز] وذلك أن الزمان لم[د] يوجد له مبدأٌ أولٌ حادثٌ في الماضي، لأن كل مبدأٍ حادثٍ هو حاضرٌ، وكل حاضر قبلَه ماض. فما[هـ]يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له، فقد يلزم أن يكون غير متناه، وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤُه التي يحصرها[و] الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان[ز] في الحقيقة[ح] إلا "الآن"، ولا (يدخل) من الحركة (في الوجود) إلا كون

(٦) الماضي يقال باشتراك الاسم، أي بمعنيين مختلفين: المعنى الأول هو المتعارف عليه، أي جزء الزمان الذي قبل الحاضر، في مقابل الجزء الذي يأتي بعده، وهو المستقبل. فنقطة الانطلاق هنا هي "الحاضر"، وهو لا وجود له في الحقيقة، إلا من حيث إنه نقطة التقاء ما نسميه "الماضي" وما نسميه "المستقبل". وعليه فالماضي بهذا المعنى هو جزء الزمان الذي يحصره ما كان يشكل "الحاضر" عند بدايته (سنة ١٨٠٠ مثلا) وما كان يشكل "الحاضر" عند نهايته سنة (١٨٩٩). وهذا ما نعنيه عندما نقول: "القرن١٩ ينتمي للماضي". وقد دخل في الزمان دخول "الحادث"، أي لم يكن ثم كان. وواضح أن الزمان قبل ١٨٠٠ كان موجودا وكذلك بعد سنة١٨٩٩. وهذا معنى قول ابن رشد: إن ما دخل في الماضي فالزمان يفضل عليه (يزيد) من طرفيه، وهو متناه. أما المعنى الثاني لـ "الماضي"، وهو المقصود هنا، فهو ذلك الذي يخص العالم: فلا معنى للقول إن العالم دخل في الزمان، إذ لا يتصور زمان بدون وجود العالم، فإذا كان العالم أزليا قديما فالزمان ممتد من جهة الماضي إلى ما لانهاية، وبالتالي فهو أزلي مثله. وبناء عليه فلا معنىللتمييز الذي أقامه الغزالي بين الماضي والمستقبل حينما قال: "فإنا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نحيل أن يكون أبديا فيما يستقبل".

(أ) ب١: منه شيئا شيئا؛ ب٢: منه شيء فشيء (ب) ب١: ما كان؛ ب٢: "ما" عوض "ما دخل" (ج) ب: وما لا كل له فلا جزء له (د) ي: "لم" عوض "أن لم" (هـ) ي: فلا (و) ب: يحضرها (ز) ب: سقط "من الزمان" (ح) ي: سقط "في الحقيقة".

المتحرك على العِظَم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال. فإنه: كما أن الموجود الذي لم يزل (=موجودا منذ الأزل) فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود لأنه لو كان ذلك كذلك[أ] لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره [ب] من طرفيه– كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيهِ (=أي لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود). فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي[ج]. كما لم يدخل في الوجود الماضي[د] ما لم يزل موجودا، إذ[هـ] كان لا يحصره الزمان.

[٤- كل موجود ففعله مقارن له في الوجود]

[ح] وإذا تُصُوِّرَ موجودٌ أزليٌّ، أفعالُه غيرُ متأخرةٍ عنه –على ما هو شأن كل موجود تمَّ وجودُه أن يكون بهذه الصفة– فإنه إن كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها[و] لو دخلت لكانت متناهية: فكان ذلك الموجود[ز] الأزلي[ح] لم يزل عادما الفِعْلَ[ط] (=لا فعل له منذ الأزل). وما لم يزل عادما الفعْلَ[ي] فهو ضرورةٍ ممتنع. والأليق بالموجود[ك] الذي لا يدخل وجوده في الزمان، ولا يحصره الزمان، أن تكون أفعاله كذلك (=لا تدخل في الزمان ولا يحصرها زمان)، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعالِه. فإن كانت حركات الأجرام السماوية، وما يلزم عنها، أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجودُه في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله (=حركات الأجرام السماوية...) غير داخلة في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه "إنه لم يزل"[ل] يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضا فإن قولنا فيه "لم يزل": نفيٌ لدخوله في الزمان

(أ) ب، ي: سقط "كذلك" (ب) ب: يحضره (ج) ي: سقط "الماضي" (د) ب: سقطت العبارة "كما لم يدخل في الوجود الماضي" (هـ) ب: اذا (و) ي: سقطت العبارة " يلزم ضرورة...لانها" (ز) ب: الوجود؛ ي: الزمان (ح) ي: سقط "الازلي" (ط) ب١، ي: للفعل؛ ب٢: بالفعل (ي) نفسه (ك) ب: بالوجود (ل) ب، ي: يدخل.

الماضي[أ] ولأن يكون له مبدأ. والذي يضع (يفترض) أنه قد دخل في الزمان الماضي، يضع له مبدأ، (وبالتالي) فهو يصادر على المطلوب. فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي.[٧]

[ط] فإذن قولنا: كل ما مضى فقد دخل في الوجود[ب] يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود، وهو صحيح. وأما ما مضى مقارنا[ج] للوجود[د] الذي لم يزل، أي لا ينفك عنه، فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود. لأن قولنا فيه قد "دخل" ضد لقولنا إنه مقارن [هـ] للوجود[و] الأزلي. ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود. أعني: من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يسلم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى. وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله، ولابد، قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود. وهذا كله بين كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد[ز] أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود[ح]: إذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود.[٨]

[ي] فهؤلاء القوم (الأشعرية) جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا. وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع

---

(٧) راجع الهامش أعلاه. إن من يقول إن "الأزلي"، والمقصود هنا العالم، "قد دخل في الماضي" ليصل إلى مطلوبه وهو أن له مبدأ، فهو يصادر على هذا المطلوب نفسه بقوله "دخل في الماضي"، لأن دخول الشيء في الماضي معناه أنه لم يكن فيه ثم بدأ بالكون فيه، وبالتالي يضع له مبدأ.

(٨) هذه العبارة: "كل موجود ففعله مقارن له في الوجود"، هي الفكرة المركزية في الفقرة، وهي تحيل إلى المسألة الأولى برمتها. ومعناها: عدم معقولية تراخي فعل الفاعل الكامل، عن إرادته، لأن ذلك يطرح مسألة المرجح. وهكذا فإذا وجد الموجود الأزلي القديم وجد معه جميع أفعاله وهي هنا التحريك، سواء تعلق الأمر بالمحرك الأول الذي لا يتحرك أم بالمحرك الأول المتحرك. وما في الهامشين السابقين يشرحان ما سبق في هذه الفقرة. ويعبر الفارابي عن هذه الفكرة المركزية بقوله: "والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات -التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره- على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان". الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٥٩. ص ٣٨.

(أ) ب: سقط "الماضي" (ب) ي: وجوده (ج) ب: مفارقا (د) ي: أضيف "الازلي" (هـ) ب: مفارق (و) ي: للموجود (ز) ي: "وهذا الوجود...ان يوجد" عوض "وبهذا الموجود...ان توجد" (ح) ب، ي: الموجود.

أخص به من إطلاق الأشعرية. لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر. قلت: ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما، والله قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي.

[٥- المواد لا تنعدم وإنما تنعدم الصور... ولكن..!]

[٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] وأما مسلكهم الرابع فهو محال[أ] لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف إضافي، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة. وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها. فالمواد والأصول لا تنعدم، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها.

[٢-ر] قلت:

[أ] أما إذا وضع تعاقب الصور دورا[٩] على موضوع واحد، ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل، فليس يلزم عن وضع ذلك محال. وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها[١٠] في النوع فهو محال. وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي[١١]، لأنه إن كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل.

[ب] وأبعد من ذلك أن يكون[ب] هذا التعاقب عن فاعلات محدثة. ولذلك لا يصح على هذه الجهة أن إنسانا يكون ولا بد عن[ج] إنسان إن لم يوضع ذلك

---

(٩) دورا: أي على شكل حركة دائرية مثل: حرارة الشمس فبخار صاعد من البحر، فسحاب فمطر فجداول وانهار تصب في البحر، فحرارة الشمس فبخار وهكذا.

(١٠) مواد وصور لانهاية لها في النوع، مثل إنسان عن إنسان عن إنسان إلى ما لا نهاية له، هذا محال لأنه يفترض وجود ما لا نهاية له بالفعل .

(١١) وكذلك إذا افترضنا أن ذلك التعاقب يتم تلقائيا وبفعل الطبيعة وحدها وبدون فعل فاعل أزلي – كما يقول الدهريون – أو فرضنا أن ذلك من فعل فاعل غير أزلي كالإنسان وما أشبه.

(أ) ب، ي: "جار" عوض "محال" (ب) ت، ي: يتكون (ج) ب: من.

متعاقبا على مادة واحدة، حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتـأخرين ووجود بعض المتقدميـن أيضا يجري مجرى الفـاعل و الآلـة للمتـأخرين[١٢]. وذلـك كله بالعرض لأن كون هؤلاء (=وجود المتقدمين والمتأخرين) كالآلة للفـاعل الـذي لم يزل يكون إنسانا بوساطة إنسان ومن مـادة إنسـان. وهـذا كلـه إذا لم يفصـل هـذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها.

[ج] فلعل الله أن يجعلك وإيانـا ممـن بلـغ درجـة العلمـاء الذيـن بلغـوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله، والواجب (=من أفعاله)، التي لا تتنـاهى[أ]. وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين هاهنا، ويجب أن يفحص عنـه بعنايـة علـى الشروط التي بينها القدمـاء واشترطـوها في الفحـص. ولا بـد مـع ذلـك أن يسـمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يحـب أن يكـون مـن أهل الحـق.

[٦- اعتراض منطقي...لكن فيه نظر..!]

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] والجواب عن الكل، ما سبق. وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيـها دليلـين آخرين:

[ب] الأول ما تمسك به جالينوس: إذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعـدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تـدل إلا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد[ب] الطويلة دل أنها لا تفسد.

[ج] الاعتراض عليه من وجوه: الأول[ج] أن شكل هذا الدليل[١٣] أن يقال[د]: إن

(١٢) ذلك لأنهم كانوا يرون أن العالم جسـم متنـاه محـدود الكميـة، وأن الكـون، أي الوجـود، هـو تعاقب الصور على المادة: ففساد شيء أو فناؤه هو كون شيء آخر أي حدوثه مكانه.

(١٣) شكل الدليل: شكله المنطقي وهو هنا القياس الشرطي المتصل ويتألف من حدين الأول: يسمى "المقدم" وهو الشرط، والثاني يسمى "التالي" وهو المشروط وتقوم بينهما علاقـة اسـتلزام، أي أن المقـدم سبب التالي، مثل: إذا كان الإنسان فانيا فإن زيدا سيموت (مع افتراض أن زيدا إنسـان). وفي المثـال الوارد في النص، المقدم: "إن كانت الشمس تفسد". أما التالي فهو: "فلا بد أن يلحقها ذبول".

(أ) ب: الذي لا يتناهى (ب) ب، ي: الازمان (ج) ي: سقط "الاول" (د) ب، ي: سقط "ان يقال".

كانت الشمس تفسد فلا بد أن يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال. وهو قياس يسمى عندهم[أ] الشرطي المتصل. وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح، -ما لم يضف إليه شرط آخر- وهو قوله: "إن كانت تفسد فلابد أن تذبل". فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط وهو أن يقال: "إن كان تفسد فسادا ذبوليا فلابد وأن تذبل في طول المدة". أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول، حتى يلزم التالي للمقدم. ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله.

[٣-ر] قلت:

[أ] الذي عاند به هذا القول، في هذا الوجه، هو أن اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح. وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل، إذ[ب] كان (=لأن) الفساد قد يقع للشيء قبل الذبول. واللزوم صحيح إذا وضع الفساد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا، وسلم أيضا أن الجرم السماوي حيوان(١٤)، وأن[ج] كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة. لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير[د] برهان. فلذلك كان قول جالينوس إقناعيا.(١٥)

[ب] والأوثق من هذا، القول: "إن السماء لو كانت تفسد، لفسدت: إما إلى الأسطقسات التي تركبت منها، وإما إلى صورة أخرى بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى"، كما يعرض لصور البسائط بأن يتكون بعضها من بعض أعني الأسطقسات الأربعة، (=مثل تكون النار من التراب، والهواء من الماء الخ). ولو فسدت إلى الأسطقسات لكانت جزءا من عالم آخر. لأنه لا يصح أن تكون

---

(١٤) راجع المسألة الأولى: فقرة ٢٠، ك.

(١٥) قول جالينوس آنفا: "فلما لم تذبل(الشمس) في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد". قول إقناعي فقط لأنه مبني على قياس "الكل"، وهو سرمدية الشمس وعدم فسادها، على "الجزء"، وهو ما مر من "الآماد الطويلة" ولم تفسد فيها. وللخصم أن يجادل ويقول: ما الدليل على أنها لن تذبل غدا؟ أو أنها قد تفسد بدون ذبول؟ ولكي يكون قوله برهانيا يجب أن يبرهن أولا على أن نوع الفساد الذي قد يخص الشمس هو الذي يقع على المجرى الطبيعي وليس الذي يكون قسرا (=كإحراق القطن)، ويبرهن ثانيا أن السماء حيوان، ويبرهن ثالثا على أن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة.

(أ) ب، ي: سقط "عندهم" (ب) ب: اذا (ج) ب، ي: "وذلك ان" عوض "وان" (د) ي: بعلة.

من الأسطقسات المحصورة فيها لأن هذه الأسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها، بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة.[١٦] ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان هاهنا جسم سادس مضاد لها، ليس هو لا سماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا، وذلك كله مستحيل.[١٧]

[ج] وأما قوله إنه لم تذبل فهو قول مشهور، وهو دون الأوائل اليقينية[١٨]. وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان.[١٩]

[٧- هل تذبل الشمس وتفسد؟ هل يفنى الزمن؟]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] الثاني (= الاعتراض على جالينوس): أنه لو سلم له هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أنه ليس يعتريها الذبول؟ وأما التفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا

(١٦) عندما يفسد هذا الكرسي بزوال صورة الكرسي عنه فهو يعود خشبا أو رمادا أو ترابا الخ... وهذه جميعا تنتمي إلى عالم الأرض وهو أكبر من الكرسي بما لا يقاس. وإذا فسدت الشمس أي إذا زالت عنها صورتها فيجب أن تعود إلى العناصر التي تكونت منها ويجب أن تكون هذه العناصر – وهي بمثابة الخشب والتراب والدخان الخ... بالنسبة للكرسي– من عالم يكون من الكبر كنسبة عالمنا الأرضي للمواد التي آل إليها الكرسي، وذلك مستحيل لأنه ليس هناك عالم آخر غير هذا العالم المحدود في حجمه ومقداره وشكله، فهو كرة مصمتة كالبصلة. راجع هامش ٤٣ المسألة الأولى.

(١٧) "كون" جوهر هو "فساد" لجوهر آخر، والعكس بالعكس. فـ"الكون"، أي فساد صورة وقبول أخرى، يقتضي فعلا وانفعالا متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أي ضدين أو وسطا بين ضدين، مثل قطعة الخشب والكرسي، فهما متفقان بالجنس لأنهما معا خشب، ولكن مختلفان بالنوع لأن صورة قطعة الخشب المستطيلة هي غير بل ضد صورة الكرسي ... فلكي يصح القول بأن الشمس خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى يجب أن يكون هناك جسم من نوع آخر يخلع هذه "الصورة الأخرى". ويجب أن يكون هذا الجسم غير العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية وغير الأثير الذي تتكون منه السماء فهو سيكون عنصر سادسا.. وذلك كله حسب ما يقرره مذهب أرسطو.

(١٨) الأوائل اليقينية أو البديهيات : القضايا التي تفرض نفسها على الفكر ولا تحتاج إلى برهان، بل عليها تقوم البراهين، مثل قولنا "الكل أكبر من الجزء"، و"لكل حادث سبب" الخ... أما المشهورات فهي الآراء التي يسلم بها الناس عادة دون أن تكون نتيجة بحث وبرهان، مثل قول القائل: "الشمس لم تذبل رغم مرور آلاف السنين وإذن فهي لا تفسد". فهذا ليس برهانا وإنما يتعلق الأمر بقضية مشهورة بين الناس وهي "أن ما لم يذبل في ملايين السنين لا يفسد".

(١٩) كتاب البرهان أو "التحليلات الثانية" لأرسطو.

تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها (حجمها) كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يَبِينُ للحس. فلعلها في (حال) الذبول، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال أو أكثر[أ]. والحسّ لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم المناظر (=علم الضوء) لم يُعرَف إلا بالتقريب. وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم، وهي قابلة للفساد. ثم لو وُضِعَ (=فُرِض عُمُر) ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا. فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة. وذلك لا يظهر للحس. فدل أن دليله في غاية الفساد.

[ب] وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء، وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي يُحتاج إلى تكلف في حل شبهها[ب] كما سبق.

[٤-ر] قلت:

[أ] لو كانت الشمس تذبل، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس لِعَظَم جِرْمها، لكان ما يحدث من ذبولها فيما هاهنا من الأجرام له[ج] قدر محسوس.[٢٠] وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل. ولا بد في تلك الأجسام المتحللة[د] من الذابل[هـ] أن تبقى بأسرها في العالم، أو تتحلل إلى أجزاء أُخَر. وأيٌّ[و] ذلك (حصل)، كان يوجب في العالم تغيرا[ز] بينا، إما في عدد أجزائه وإما في كيفيتها. ولو تغيرت كميات[ح] الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها. ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب، لتغير ما هاهنا من

---

(٢٠) الشمس ليست معزولة عن العالم، بل لها تأثير على الكواكب، ومنها الأرض. فلو حصل فيها ذبول لم تستطع الأرصاد تقدير حجمه، لانعكست آثاره مع ذلك على العالم: على الفصول الأربعة مثلا، وعلى الحرارة والبرودة، وبالتالي لابد أن تحس آثاره. إن العالم من المنظور الفلسفي اليوناني كل مترابط، كله ترتيب ونظام. وهو ما يعبرون عنه بـ"الكوسموس" Cosmos وكل تغير يطرأ على جزء منه لابد أن ينعكس على الكل. ومع ذلك فالقول بأن الشمس لا تذبل للاعتبارات التي ذكرنا يبقى قولا ترجيحيا وليس برهانيا، لأن مقدماته ليست يقينية. أما افتراضات الغزالي فهي افتراضات ذهنية تقوم على التجويز وهو المبدأ الأشعري المعروف. انظر بشأنه كتابنا: **بنية العقل العربي**. الفصل الخامس.

(أ) ب: واكثر(ب) ي١: حل شبهتها؛ ب، ي٢: حلها(ج) ب: "لكان يحدث...الاجرام ما له" عوض "لكن ما يحدث...الاجرام له" (د) ب: المختلفة (هـ) ي: المتحلل (و) ب١: والى؛ ب٢: وان؛ ي: "اى" وسقط "اخر" (ز) ب، ي: تغييرا (ح) ب: كليات؛ ي: كما كميات.

العالم. فَتُوُهِّمَ أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مُخِلٌّ[أ] بالنظام الإلهي الذي هاهنا عند الفلاسفة، وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان.

[٨- ما يلزم في الإحداث يلزم في الإعدام]

[٥-غ] قال أبو حامد:

[أ] الدليل الثاني لهم في استحالة عدم (=فناء) العالم، أن قالوا: العالم لا تنعدم جواهره[٢١] لأنه لا يعقل سبب لذلك[ب]. وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد أن يكون لسبب[ج]. وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة[د] القديم وهو محال، لأنه إذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير. أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم. وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم.

[ب] ويزيد هاهنا إشكال[هـ] آخر أقوى من هذا، وهو أن المراد فعل المريد لا محالة. وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا، فإن لم يتغير هو في نفسه فلا بد وأن يصير فعله موجودا بعد أن لم يكن موجودا، فإنه لو بقي كما كان قبل[و] لم يكن له فعل، والآن أيضا لا فعل له. فإذا[ز] لم يفعل شيئا، والعدم ليس بشيء، فكيف يكون فعلا. وإذا عَدِمَ (=أفنى) العالم وتجدد له فعل لم يكن، فما ذلك الفعل؟ أهو وجود العالم، وهو محال إذ[ح] انقطع الوجود؟ أو فعلُه عدمُ العالم، وعدم العالم (=لاوجوده) ليس بشيء حتى يكون فعلا، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجودا، وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد؟

ولإشكال هذا زعموا افتراق المتكلمين[ط] في التقصي عن هذا أربع فرق، وكل فرقة اقتحمت محالا.

---

(٢١) لا تنعدم جواهره: العدم والتغير يصيب الأعراض لا الجواهر. فالشيء الفلاني تنعدم أعراضه من لون وحجم وكيف الخ... أما حقيقته فتبقى هي هي، حجرا أو نخلة أو إنسانا. وأما الكون والفساد فهما كما شرحنا عبارة عن تعاقب الصور على المادة: الحجر يصير تمثالا، والنخلة تحل محلها نخلة أخرى الخ... فالعدم الخالص غير معقول، في المنظور الفلسفي اليوناني مثله مثل وجود شيء من لاشيء. فكما انه لا شيء يوجد من لاشيء فإنه لا شيء يصير إلى لاشيء.

(أ) ب، ي: يخل (ب) ب١: معدم له؛ (ج) ب: بسبب (د) ي، ت: بارادة (هـ) ب: ونزيد... اشكالا (و) ب١: اذ؛ ب٢: اذا (ز) ب: فاذن (ح) ب، ي: اذا (ط) ب، ي: افترق المتكلمون.

[٩- الإيجاد: نقل للشيء من القوة إلى الفعل، والإعدام عكسه]

[٥-ر] قلت:

[أ] أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يُلزمون خصومَهم في هذا القول (قول الأشعرية) بجواز عدم العالم، أن يكون القديم وهو المحدِث، يلزم عنه فعل حادِث وهو الإعدام كما ألزموهم في الحدوث، فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم. وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك في الإحداث[أ] هي بعينها الواقعة في الإعدام، فلا معنى لإعادة القول في ذلك.

[ب] وأما ما يخص هذا الموضع: من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم (=خلق العالم من عدم)، حتى يكون الفاعل إنما فعل[ب] عدما، فهو أمر قد شُنِّعَ على جميع الفرق (=الكلامية) تسليمُه، فلجأوا إلى الأقاويل التي تذكر[ج] عنهم بعد (أسفله). وهذا أمر يلزم ضرورةً من قال إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد[د] مطلق، أعني بإيجاد شيء لم يكن قبلُ، لا بالقوة[هـ] ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل، بل اخترعه اختراعا.

[ج] وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل. فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين (الإيجاد والإعدام). أما في الإيجاد فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه. وأما في الإعدام فبنقله[و] من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه. وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النوع فإنه يلزمه هذا الشك، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا: أعني في الإيجاد والإعدام. إلا أنه لما كان في الإعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم. وذلك أنه ظاهرٌ أنه يلزم قائلَ هذا القول أن يفعل الفاعل عدما. وذلك أنه إذا نقل الشيء من

(أ) ب: "الاحداث" عوض "عن الاحداث"؛ ت: سقط (ب) ب: يظهر "فعله" (ج) ب، ي: يذكر (د) ت: بـاعدام (هـ) ت: الا؛ ي: سقط (و) ب، ي، ت: فينقله.

الوجود إلى العدم المحض، فقد فعل عدما محضا على القصد الأول،[٢٢] بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة. وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا. وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد، إلا أنه أخفى. وذلك أنه إذا وجد[أ] الشيء فقد بطل عدمه ضرورة. وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئا إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود. إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا إن فعله إنما تعلق[ب] بالإيجاد. ولم يقدروا أن يقولوه في الإعدام إذ[ج] كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم. ولذلك ليس لهم أن يقولوا إن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد، فلزم عند ذلك بطلان العدم.[٢٣]

[د] لكن يلزمهم (=المتكلمين) ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم. وذلك أن الموجود على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق، وحال هو فيها موجود بالفعل. فأما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل. وأما إذا كان معدوما [د] فقد بقي أحد أمرين: إما ألا [هـ] يتعلق به فعل الفاعل، وإما أن يتعلق بالعدم، فيقلبَ عينَه إلى الوجود. فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يُجوِّز انقلابَ عَيْنِ العدم وجودا، وانقلاب عين الوجود عدما، وأن[و] يتعلق فعل الفاعل بانتقال عينِ كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني. وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات، فضلا عن العدم والوجود. فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء، بدل الشيء، حتى يُظَنُّ بظل الشيء أنه الشيء. فهذا كما ترى أمر لازم لمن لم[ز] يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل، وفي الإعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل إلى القوة. ومن هنا يظهر أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث. وأنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث[ح].

---

(٢٢) فعله على القصد الأول: هو المقصود بالذات كإحراق هذا الخشب. أما احتراق الأفعى التي كانت ساكنة فيه فقد حصل بالعرض أو بالتبعية، إذ لم يكن مقصودا بالذات.

(٢٣) معنى ذلك أن القول بـ "الخلق من العدم" يقتضي إبطال العدم إذ لا معنى لتعلق فعل الخالق بـ "العدم"، فالعدم ليس شيئا يفعل، فالفعل يكون فعلا في الموجود بنوع ما من أنواع الوجود: إما وجود بالقوة وإما وجود بالفعل. والمتكلمون يرفضون هذا. وإذن فيلزمهم إبطال العدم الذي كان قبل خلق العالم وبالتالي القول بقدمه، إذ لاشيء قبله حينئذ.

(أ) ي: اوجد (ب) ي: يتعلق (ج) ي: اذا (د) ب، ي، ت: "ولا اذا كان عدما" عوض "واما اذا كان معدوما" (هـ) ب: "ان" عوض "الا" (و) ب: بان (ز) ب: سقط "لم" (ح) ب: القدم والحدوث.

[هـ] وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية الضعف. لأن ما يلزم في الإعدام يلزم في الإيجاد. لكنه في الإعدام أبين. ولذلك ظُنَّ أنهما يفترقان في هذا المعنى. ثم ذكر جواب الفرق (الكلامية) في هذا الشك المتوجه عليهم (من الفلاسفة) في الإعدام،

[١٠- المعتزلة: الله يخلق الفناء لا في محل]

[٦-غ] فقال:

[أ] أما المعتزلة (=يقول الفلاسفة) فإنهم قالوا: فعلُه الصادر منه موجودٌ، وهو الفناء يخلقه لا في محل (=لا في موضوع= موجودا قائما بذاته)، فينعدم كل العالم دفعة واحدة، وينعدم الفناء المخلوق[أ] بنفسه، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية.

ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك (اعتراض الفلاسفة) قال (مفندا رأي المعتزلة):

[ب] وهذا فاسد من وجوه: أحدُها أن الفناء ليس موجودا معقولا[ب] حتى يُقَدَّرَ خلقُه. ثم إن كان موجودا فلِمَ ينعدم بنفسه من غير مُعدم؟ ثم لِمَ يُعْدِمُ (=هذا الفناءُ) العالَمَ؟ فإنه إن خُلِقَ في ذات العالم وحلَّ فيه فهو مُحال، لأن الحالّ يلاقي المحلول فيه[ج] فيجتمعان ولو في لحظة. فإذا جاز اجتماعهما لم يكن (=الفناء) ضدا (=للعالم)، فلَمْ يُفْنِهِ! وإن خلَقَه (=خلق الله الفناء)، لا في العالم ولا في محل، فمن أين يُضادُّ وجودُه وجودَ العالم؟

[ج] ثم في هذا المذهب شناعة أخرى: وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء هذا العالم[د] دون بعض، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء يعدم[هـ] العالم كله. لأنه إذا لم يكن في محل كان نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة.

[٦-ر] قلت:

[أ] هذا القول (=قول المعتزلة) أسخف من أن يُشْتَغَل بالرد عليه، لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان. فإن لم يَخْلُقْ عدما لم يخلق فناء. ولو قدرنا الفناء وجودا لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا[و]، ووجود عرض في غير محل مستحيل.

(أ) ي: المطلق (ب) ي: معلولا (ج) ب: المحلول (د) ب: "جواهر العالم" عوض "اجزاء العالم" (هـ) ب، ي: بعدم (و) ي: ووجوده عرضا.

وأيضا فكيف يتصور أن يكون العدم (=الفناء الذي يقولون إنه خلق الله) يفعل عدما (=عدم العالم)؟ وهذا كله شِبْهُ (أو شبيهُ) بقول المُبَرْسَمِينَ.(٢٤)

[١١- الكرامية.. يلزمهم أن يكون قبل السبب الأول سبب]

[٧-غ] قال أبو حامد (=حاكيا كلام الفلاسفة):

[أ] الفرقة الثانية، الكرّامية، حيث قالوا: إن فعله الإعدام. والإعدام عبارة عن موجود(أ) يُحْدِثُه في ذاته، تعالى عن قولهم، فيصير العالم به معدوما. وكذلك الوجود عندهم (هو) إيجاد(٢٥) يحدثه في ذاته، فيصير الموجود به موجودا. وهذا أيضا فاسد، إذ فيه كون القديم محلَّ الحوادث(ب)، ثم خروج عن المعقول. إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة. فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ووجود المقدور، وهو العالم، لا يعقل وكذا الإعدام.

[٧-ر] قلت:

[أ] أما الكرامية فيرون أن هاهنا ثلاثة أشياء: فاعل، وفعل وهو الذي يسمونه إيجادا، ومفعول وهو الذي به تعلق(ج) الفعل. وكذلك يرون أن هاهنا مُعدما(د)، وفعلا يسمى إعداما، وشيئا معدوما. ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل. وليس يوجب عندهم حدوثُ مثلِ هذه الحال في الفاعل(هـ) أن يكون محدثا، لأن هذا من باب النسبة والإضافة. وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها(و). وإنما الحوادث التي توجب تغيرَ المحل (هي) الحوادثُ التي تُغَيِّرُ ذاتَ المحل، مثل تغير الشيء من البياض إلى السواد.

---

(٢٤) مرضى: البرسام :التهاب في الحجاب الحاجز بين الكبد والصدر= المصابون بالهذيان.

(٢٥) في جميع النسخ "بإيجاد"، والصواب ما أثبتنا وهي عبارة الكرامية. والكرامية أتباع محمد بن كرام: "كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه". "ومن مذهبهم جميعا جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى، ومن أصلهم أن ما يحدث في ذاته فإنما يحدثه بقدرته، وما يحدث مباينا لذاته فإنما يحدث بواسطة الإحداث. ويعنون بالإحداث: الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ". الشهرستاني. الملل والنحل. ج١ ص ١١٠.

(أ) ي: وجود (ب) ب: محلا للحوادث (ج) ب: تعلق به؛ ي: به يتعلق (د) ب: معدوما؛ ي: عدما (هـ) ي: المنفعل (و) ب: "حدوثا" عوض "حدوث محلها".

[ب] ولكن قولهم إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ. وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول، إذا نسبت إلى الفاعل سميت فعلا. وإذا نسبت إلى المفعول سميت انفعالا. لكن الكرامية، بهذا الوضع، ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثا، ولا أن يكون القديم ليس بقديم، كما ظنت الأشعرية. لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم. وذلك أن الفاعل إذا لم يفعل ثم فعل، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول، فهو بَيِّنٌ أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل. وكل حادث فله محدِث[أ] فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب، ويمر ذلك إلى غير نهاية، وقد تقدم ذلك.

[١٢- القول ببقاء زائد على الوجود،أو بسيلان دائم، قول فاسد]

[٨-غ] قال أبو حامد (=حاكيا قول الفلاسفة):

[أ] الفرقة الثالثة الأشعرية، إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها، إذ لو تُصُوِّرَ بقاؤُها لم يُتصور[ب] فناؤُها لهذا المعنى (=لهذا السبب). وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها. فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء، انعدم الجوهر لعدم البقاء.

[ب] وهو (=قول الأشعرية) أيضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى، والبياض كذلك. وأنه متجدد الوجود. والعقل ينبو عن هذا، كما ينبو عن قول القائل إن الجسم متجدد الوجود[ج] في كل حالة. والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس، لا مثله، يقضي أيضا بذلك في سواد الشعر.

[ج] ثم فيه إشكال آخر: وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء، وذلك البقاء يكون باقيا ببقاء[د]، فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية.

(أ) ب: الحدوث (ب) ب: "لانه لو...لما تصور" عوض "اذ لو...لم يتصور" (ج) ي: سقطت العبارة "والعقل ينبو...متجدد الوجود" (د) ب: سقط "ببقاء".

[٨-ر] قلت:

[أ] هذا القول في غاية السقوط، وإن كان قد قال به كثير من القدماء.(٢٦) أعني: أن الموجودات في سيلان دائم. وتكاد لا تتناهى المُحالات التي تلزمه.

[ب] وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه، فيفنى الوجود بفنائه. فإنه إن كان يفنى بنفسه فسيوجد بنفسه. وإن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك مستحيل[أ]. وذلك أن الوجود ضد الفناء، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة. ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور عليه [ب] فناء. وذلك لأنه إن كان وجودُه يقتضي عدمَه فسيكون موجودا معدوما في آن واحد، وذلك مستحيل.

[ج] وأيضا فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها، فهل عدمها (=هو) انتقالُها من جهة ما هي موجودة أو (=من جهة ما هي) معدومة؟. ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة. فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة. فإذن كل[ج] موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود، والعدم أمر طارئ عليه. فما الحاجة، ليت شعري، أن تبقى الموجودات ببقاء! وهذا كله شبيه بالفساد الذي يكون في العقل. ولْنَخْلُ(*) عن هذه الفرقة، فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة.

[١٣- الإفناء فعل أم كف عن الفعل؟ أم أن الأمر تعاقب الصور]

[٩-غ] قال أبو حامد (=حاكيا قول الفلاسفة):

[أ] الفرقة الرابعة طائفة من الأشعرية، قالوا : إن الأعراض تفنى بأنفسها،

(٢٦) أشهر من قال بذلك من فلاسفة اليونان، هراقليطس. قال: "الأشياء في تغير متواصل". فأنت "لا تستحم في النهر مرتين، لأن مياها جديدة تجري فيه باستمرار" . وأيضا: "النار تحيا موت الهواء، والهواء يحيا موت النار" الخ... وكذلك الشأن في الخير والشر، والحسن والقبح وسائر الأضداد. كل شيء في تغير، والتغير صراع الأضداد.

(*) خلا يخلو خلوا وخلاء عن الأمر ومنه: تبرأ منه.

(أ) ب: محال (ب) ب: فيه (ج) ي: فاذا كان.

وأما الجواهر فإنها تفنى[أ] بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا. فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن، فينعدم. وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل، إنما هو كف عن الفعل لَـمَّا لم يعقلوا كون العدم فعلا.

[ب] قالت الفلاسفة: وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز إعدام[ب] العالم. هذا لو قيل بأن العالم حادث، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية[٢٧] يدَّعُون استحالة انعدامها بطرق تقرب مما ذكرنا. وبالجملة، فعندهم أن كل قائم بنفسه لا في محل، لا يتصور انعدامه بعد وجوده، سواء كان قديما أو حادثا. وإذا قيل لهم: فإذا أغلى النار تحت الماء[ج] انعدم الماء ! قالوا: لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم ماء. فالمادة الأولى[د] وهي الهيولى باقية في الهواء، وهي المادة التي كانت لصورة الماء، وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية. وإذا أصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء، لا أن مادة تجددت[هـ]، بل المادة مشتركة بين العناصر، وإنما يتبدل عليها صورها.

[١٤- لو كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم بدنه]

[٩-ر] قلت:

[أ] أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر، فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض. وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطا في وجودها، إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها، فوضعُ الأعراض شرطا في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها. ومحال أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه.

[ب] وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين، وذلك أن الآن الذي يكون نهايةً لعدم[و] الموجود منها، ومبدأ لوجود الجزء الموجود منها، قد كان

---

(٢٧) اشتهر ابن سينا باهتمامه بـ "البرهنة" على إثبات وجود النفس مستقلة عن البدن، وله آراء في خلود النفوس، وأنواع هذا الخلود. انظر تفصيل ذلك في كتابنا "**بنية العقل العربي**". ص٤٦٣ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت.

(أ) ي، ت: فانها تبقى (ب) ب: عدم (ج) ب: الماء على النار (د) ب: سقط "الاولى" (هـ) ب١: تحدث؛ ب٢: تجردت (و) ب، ي: العدم.

يجب أن يفسدَ في ذلك الآن الجوهرُ.(٢٨) فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود. وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له، وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود. وبالجملة، أن يُجْعَلَ ما لا يبقى زمانين (الأعراض) شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين (الجوهر) بعيدٌ. فإن الذي يبقى زمانين أحْرَى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين، لأن الذي لا يبقى زمانين، وجودُه (منحصر) في الآن (في اللحظة الحاضرة)، وهو السيال (كنهر هراقليطس: "لا تستحم فيه مرتين"). والذي يبقى زمانين وجوده ثابت. وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت (=الذي هو الجوهر)؟ أو كيف يكون ما هو باق بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص؟(٢٩)

[ج] هذا كله هذيان. وينبغي أن يُعْلَم أن من ليس يضع هيولى للشيء الكائن(أ)، يلزمه أن يكون الموجود بسيطا، فلا يمكن فيه عدم. لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر. ولذلك يقول أبقراط لو كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم بدنه(ب)، أي لما كان يفسد ويتغير. وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يكون موجودا لم يزل ولا يزال.

---

(٢٨) من أصول الأشاعرة القائلين بنظرية الجوهر الفرد، أن الأجسام مؤلفة من جواهر (أجزاء لا تتجزأ) ومن أعراض، وأن الجواهر لا تنفك من أعراض (فالموجود إما أبيض أو أسود أو طويل أو قصير أو جاهل أو عالم الخ)، وأن الأعراض لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالجواهر، وأنها لا تبقى زمانين، أي يخلقها الله باستمرار فهو الحافظ لوجودها، المعدم لها، لا فاعل سواه. هذا يعني في السياق أعلاه أنها، أعني الأعراض، شرط في وجود الجواهر، لأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض. هذا في حين أن المنطلق هو أن الجواهر شرط في وجود الأعراض، لأن الأعراض بالتعريف لا تقوم بنفسها بل بالجواهر. هاهنا إذن تناقض! ومن هنا السؤال: وما هو شرط وجود الجواهر نفسها؟ إنها لا يمكن أن تكون شرطا في وجود نفسها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فبما أنها لا تبقى زمانين فإن اللحظة الفاصلة بين عرض وعرض هي لحظة يكون فيها الجوهر بدون عرض، وبما أن الجواهر لا تنفك من أعراض، فالجوهر في تلك اللحظة ينعدم! ذلك هو مضمون اعتراض ابن رشد.

(٢٩) إذا قلنا إن الأعراض شرط في وجود الجواهر فقد جعلنا السيال شرطا في وجود الثابت ، أما إذا قلنا إن الجواهر شرط في وجود الأعراض فقد جعلنا ما هو باق بالنوع، وهو نوع الإنسان مثلا، شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص، أي هذا الإنسان المشار إليه. وفي كلتا الحالتين تناقض: فالسيال لا يكون شرطا في وجود الثابت، حسب المنطق القديم. وأيضا ما هو باق بالنوع لا يكون شرطا فيما هو باق بالشخص إلا عند أفلاطون الذي يقول بـ"المثل". أما عند أرسطو فـ"النوع"، (نوع الإنسان مثلا)، مفهوم تم تجريده من الأشخاص، (أشخاص الإنسان).

(أ) ب١: الكائن الفاسد؛ ب٢: الكائن الفاسد انه؛ ب٣: الكائن انه (ب) ب: بذاته.

[د] وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرْق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس لا معنى له.

[١٥- جواب سفسطائي خبيث، يقوِّلُ الخصم ما لم يقله]

[١٠-غ] قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة:

[أ] والجواب أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه، ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول، بمَ تنكرون على من يقول: الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى. فإذا أراد الله أوجد. وإذا أراد أعدم. وهو معنى كونه تعالى قادرا على الكمال وهو في جملة [أ] ذلك لا يتغير في نفسه، وإنما يتغير الفعل.

[ب] وأما قولكم إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل، فما الصادر منه؟ قلنا الصادر منه ما تجدد، وهو العدم (=الخلق من عدم=خلق الله العدم اولا)، إذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم، فهو الصادر عنه. فإن قلتم إنه ليس بشيء فكيف صدر عنه؟ قلنا: وهو ليس بشيء، فكيف وقع (بعد الخلق)؟ وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته. فإذا عُقِل وقوعُه (عدم فلان)، [فـ] لِمَ لا تُعقل إضافتُه إلى القدرة (الإلهية)؟

[١٠-ر] قلت:

[أ] هذا كله قول سفسطائي خبيث. فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المُفْسِد له، لكن لا بأن المفسِد له تعلق فعلُه بعدمه (=الشيء) بما هو عدم، وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة، فتبعه وقوع العدم وحدوثه. فعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل.

[ب] وليس يلزم من وقوع العدم، إثْرَ فعل الفاعل في الموجود، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات. فهو لما سُلِّمَ له في هذا القول أنه يقع العدم ولا بد، إثْرَ فعل المفسد في الفاسد، ألْزَمَ [ب] أن يقع العدم بالذات وأولاً من فعله. وذلك لا يمكن، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم، أعني أولا وبالذات.

(أ) ب، ي: حكمه (ب) ب: لزم.

[ج] وكذلك[أ] لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم. وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا. وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر. فيلحق عن هذا الفعل العدمُ: مثل تغير النار إلى الهواء. فإنه يلحق ذلك عدمُ النار. وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة في الوجود والعدم.

[١٦- الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا، وإنما ينكرون وقوعه عن الفاعل]

[١١-غ] قال أبو حامد:

[أ] وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الأعراض والصور، ويقول : العدم ليس بشيء، فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد؟ ولا شك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور[ب]، فالموصوف بالطريان معقول وقوعُه، سُمِّيَ "شيئا" أو لم يسم. فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضا معقول.

[١١-ر] قلت:

[أ] طريان العدم على هذه الصفة صحيح. وهو الذي تضعه الفلاسفة، لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض. وليس يلزم من كونه صادرا أو[ج] معقولا أن يكون بالذات وأولا. والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم: أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا، وإنما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل. فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات، وإنما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود[د] وهو الذي يلزم من قال إن العالم ينعدم إلى لا موجود أصلا.

[١٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل: هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده، فيقال له: ما الذي طرأ؟ وعندنا (نحن الفلاسفة) لا ينعدم الشيء الموجود، وإنما نعني بانعدام[هـ]

(أ) ب، ي: ولذلك (ب) ب، ي: سقط "والصور" (ج) ي: "و" عوض "او" (د) ي: سقط "في الوجود" (هـ) ب: معنى انعدام.

الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء. فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان؟ فإذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط، وهو موجود. ولا يقال الطارئ عدم السواد.

[١٢-ر] قلت:

هذا جواب عن الفلاسفة فاسد. لأن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارئ وواقع عن الفاعل، لكن لا بالقصد الأول كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض. بل العدم عندهم طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد. ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة.

[١٣-غ] قال أبو حامد:

وهذا فاسد من وجهين:

[أ] أحدهما أن طريان البياض، هل يتضمن عدمَ السواد أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد كابروا العقول(أ). وإن قالوا: نعم، فالمتضَمِّنُ (للبياض)عين المتضَمَّن أم غيره؟ فإن قالوا: هو عينه كان متناقضا، إذ الشيء لا يتضمن نفسه. وإن قالوا: (=هو) غيره، فذلك الغير معقولٌ أم لا؟ فإن قالوا: لا. قلنا: فبِمَ عرفتم أنه متضمَّن والحكم عليه بكونه متضمَّنا اعترافٌ بكونه معقولا؟ وإن قالوا: نعم، فذلك المتضمَّن المعقول، وهو عدم السواد، قديمٌ أو حادث؟ فإن قالوا: قديم، فهو محال. وإن قالوا: حادث، فالموصوف بالحدوث، كيف لا يكون معقولا؟ وإن قالوا: لا قديم ولا حادث، فهو محال. لأنه، قبل طريان البياض، لو قيل: السواد معدوم، لكان كذبا. وبعده، إذا قيل إنه معدوم، كان صادقا (ب). فهو طارئ لا محالة. فهذا الطارئ معقول، فيجب(ج) أن ينسب(د) إلى قادر(هـ).

[١٣-ر] قلت:

[أ] هو طارئ معقول، وينسب إلى قادر، لكن بالعرض لا بالذات. لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم(و) المطلق، ولا بعدم شيء ما، لأنه ليس يقدر(ز) القادر أن يصَيِّر الموجودَ معدوما أولا وبذاته (ح)، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم. وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك، أعني: أنه(ط) يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات. وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه. ولهذا قالت الحكماء: إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات، وهما المادة والصورة

(أ) ب: المعقول (ب) ب: صدقا (ج) ب: فيجوز (د) ب: يكون منسوبا (هـ) ب: قدرة قادر؛ ي: القادر (و) ب: يظهر "بالمعدم" (ز) ي: بقدر (ح) وبالذات (ط) ب، ي: سقط "انه".

وواحد بالعرض وهو العدم، لأنه شرط في حدوث الحادث، أعني: أن يتقدمه. فإذا وجد الحادث ارتفع العدم وإذا فسد وقع العدم.

[١٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثاني من الاعتراض: إن من الأعراض[أ] ما ينعدم عندهم لا بضده. فإن الحركة لا ضد لها، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم. أي تقابل الوجود والعدم، لا تقابل وجودٍ لوجود[ب]. ومعنى السكون عدم الحركة. فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده، بل هو عدمٌ محض. وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين، بل انطباع صور المعقولات في النفس، فإنها ترجع إلى استنتاح[ج] وجود من غير زوال ضده. وإذا عدم[د] كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده. فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ، فعُقل وقوع العدم الطارئ. وما عُقل وقوعه بنفسه، وإن لم يكن شيئا، عُقِل أن ينسب إلى قدرة القادر. فتبين بهذا أنه مهما تُصُوِّر وقوعُ حادث بإرادة قديمة، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث[هـ] عدما أو وجودا.

[١٧- كتاب التفرقة بين الحق والمتهافت من الأقاويل]

[١٤-ر] قلت:

[أ] بل يفترق أشد الافتراق، إذا وُضِع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه. وأما إذا وُضِع الوجود أولا، والعدم ثانيا: أي وُضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضَرْبٍ من الوجود عنه، وهو تصييرُه الوجودَ الذي بالفعل إلى القوة، بإبطال الفعل الذي هو الملكة في المحل، فهو صحيح. ولا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى. لأن العدم يكون هاهنا تابعا وبالعرض. وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات. فهذا القول كله أخِذ فيه ما بالعرض[و] على أنه[ز] بالذات فأُلْزِمَ الفلاسفةُ منه ما قالوا بامتناعه.

(أ) ب، ي: سقطت العبارة "ان من الاعراض" (ب) ب: سقط "لا تقابل وجود لوجود" (ج) ى: استفتاج (د) ب، ي: عدمت (هـ) ب: الواقع (و) ب: "بالعرض" عوض "ما بالعرض" (ز) ي: ما.

[ب] وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل، ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب (=كتاب الغزالي) كتاب التهافت المطلق، أو تهافت أبي حامد، لا تهافت الفلاسفة. وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب(=كتاب ابن رشد) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت [=المتهافت] من الأقاويل.

[صانع العالم: مشكلة صدور الكثرة عن الواحد]

[١-الفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبسين أصلا]

[١-غ، قال أبو حامد :]

[أ] المسألة الثالثة[أ] في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم صنعه وفعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة، إلى قوله:

[ب] والعالم مركب من مختلفات فكيف [ب] يصدر عنه.[ج] (مل١٣)

[١-ر] قلت:

[أ] قوله[د]: "أما الذي[هـ] في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا عالما لما[و] يريده، حتى يكون فاعلا لما يريده"، فكلام غير معروف بنفسه، وحدٌ غير معترف به[ز] في فاعل العالم، إلا لو قام عليه برهان، أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب.[١]

[ب] وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة صنفين: صنف لا يفعل إلا

(١) الحدّ: التعريف. ليس من المسلم به أن "الفاعل" لابد أن يكون مريدا مختارا. هناك موجودات توصف بأنها "فاعلة"، كالنار تفعل الإحراق في الحطب، ولا تتصف لا بالإرادة ولا بالاختيار، بل يقال فيها: "فاعل بالطبع". أما نقل حكم "الشاهد"، أي ما يصدق على الإنسان، إلى "الغائب" أي الله فلا يصح، إذ كما يختلف علم الله عن علم الإنسان، فكذلك إرادته لا تقاس على إرادة الإنسان.

(أ) ي: الرابعة (ب) ت: فكيف لا (ج) ب١: تصدر عنه؛ ب٢: يصدر عنه الفعل؛ ت: تصدر عنه سبحانه (د) ي: سقط "قوله" (هـ) ب: التي (و) ب: بما (ز) ب: معروف به؛ ي: معوق.

شيئا واحدا فقط، وذلك بالذات، مثل الحرارة تفعل حرارة، والبرودة تفعل برودة. وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع. والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت، وتفعل ضده في وقت آخر، وهذه هي التي تسميها[أ] مريدة ومختارة. وهذه إنما تفعل عن علم وروية.[ب] والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين، على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة.

[ج] وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد. والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده. والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه، والله لا يعوزه حالة فاضلة. والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته. وبالجملة فالإرادة[ج] هي انفعال وتغير. والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير.

[د] وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي: لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره، وليس ضروريا في جوهر المريد، ولكنه من تتمته. وأيضا فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم[د]، والله تعالى قد تبرهن[هـ] أن فعله صادر عن علم.

[هـ] فالجهة التي بها صار الله فاعلا مريدا[و] ليس بيِّنًا في هذا الموضع، إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد! فكيف يقال: إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار، ويُجْعَلُ هذا الحدُّ له مطردا[ز] في الشاهد والغائب.

[و] والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد. فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول، أن ينفوا عنه الفعل. هذا بين بنفسه. وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة. فإن الملبس هو الذي يقصد التغليط لا الحق. وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه إنه ملبس. والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلا. ولا فرق بين من يقول إن الله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر، وبين من يقول إنه عالم بعلم لا يشبه علم البشر. وإنه كما لا تدرك[ح] كيفية علمه كذلك لا تدرك[ط] كيفية إرادته.

(أ) ي: نسميها؛ ب: سقطت الكلمة (ب) ب: ورؤية (ج) ي: فإرادته (د) ب: من علم الله (هـ) ب: برهن (و) ب، ي: سقط "مريدا" (ز) ب: هذا الحد مطردا (ح) ب: يدرك (ط) ب: نفسه.

[٢- الفلاسفة لا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض]

[٢-غ] قال أبو حامد:

ولنحقق كل[أ] واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم[ب] في دفعه:

[أ] أما **الأول** فنقول: الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. وعندهم[ج] أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة، يلزم[د] لزوما ضروريا، لا يتصور من الله دفعه: لزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس، **إلى قوله**: فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال.(مل١٤)

[٢-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول أمران اثنان، أحدهما: أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من يفعل[هـ] بروية واختيار، فإن فعل الفاعل، بالطبع، لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة. والثاني: أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله هي مثل لزوم الظل للشخص، والضياء للشمس، والهوي إلى أسفل للحجر. وهذا ليس يسمى فعلا، لأن الفعل غير منفصل من الفاعل.

[ب] قلت وهذا كله كذب(=خطأ). وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة: الفاعل والمادة والصورة والغاية. وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود. وأن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار، وربما كان بالطبع. وأنهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا، إلا مجازا، لأنه غير منفصل عنه. والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق.

[ج] وهم يعتقدون أن البارئ سبحانه منفصل عن العالم. فليس هو عندهم من هذا الجنس. ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد، لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار. بل هو فاعل هذه الأسباب، مخرج الكل من العدم إلى الوجود، وحافظه على وجه أتم وأشرف، مما هو في الفاعلات المشاهدة.

(أ) ب: وجه كل (ب) ب١، ي: خيالهم؛ ب٢: خبالهم؛ ب٣: حيالهم؛ ت: سقط "مع خيالهم" (ج) ب، ي: وعندكم (د) ي: لزم (هـ) ب: فعل.

[د] فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض. وذلك أنهم يرون أن فعله صادر عن علم، ومن غير ضرورة داعية إليه، لا من ذاته ولا لشيء من خارج. بل لمكان (=بسبب) فضله وجوده. وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين، إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد.

[هـ] وهذا هو نص كلام الحكيم إمام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة: "أن قوما قالوا: كيف أبدع الله العالم لا من شيء، وفعله[أ] شيئا من لا شيء؟ قلنا (=أرسطو) في جواب ذلك: إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته وقدرته[ب] كنحو إرادته وإرادته كنحو حكمته، أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الإرادة والإرادة أضعف من الحكمة. فإن كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا فرق، وقد لزمها النقص كما لزمنا، وهذا قبيح جدا. أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام متى أراد قدر، ومتى قدر قوي، وكلها بغاية الحكمة، فقد وُجد يفعل ما يشاء كما يشاء[ج] من لا شيء، وإنما يُتعجَّب من هذا النقص الذي فينا". وقال (أرسطو): "كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى. ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين".

[و] قلت: الموجود المركب ضربان: ضربٌ التركيبُ فيه[د] معنى زائدٌ على وجود المركّبات، وضربٌ وجودُ المركّبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة. وهذا النحو من الموجودات، ليس يوجد في العقل تَقَدُّمُ وجودِها على التركيب، بل التركيب هو علة الوجود، وهو متقدم على الوجود.

[ز] فإن كان الأول سبحانه علةَ تركيبِ أجزاء العالم التي وجودُها في التركيب، فهو علة وجودها ولا بد. وكل من هو علة وجود شيء ما، فهو فاعل له. هكذا ينبغي أن يُفهم الأمر على مذهب القوم، إن صح عند الناظر مذهبهم.

[٣- الفعل فعلان: فعل عن الإرادة وفعل عن الطبع]

[٣-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة (=نيابة عنهم):

[أ] فإن قيل (=إن قال الفلاسفة) : كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته،

(أ) ب: وجعله (ب) ب: وارادته؛ ي: وقدرة (ج) ب١: ما شاء كما شاء؛ ب٢: ما يشاء كما شاء (د) ي: سقط "فيه".

بل هو موجود بغيره، فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولا، ونسمي سببه فاعلا، ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع أو بالإرادة، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أو بغير آلة، إلى قوله: كقولنا فعَل وما فعَل.(أ) (مل١٥)

[٣-ر] قلت:

حاصل هذا الكلام(ب) جوابان:

[أ] أحدهما أن كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول للواجب(ج) بذاته. وهذا الجواب معترَض، لأن الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون الذي به وجب وجوده فاعلا، إلا أن يطلق عليه حقيقةُ الفاعل، وهو المخرج من القوة إلى الفعل.

[ب] وأما الجواب الثاني: وهو أن اسم "الفاعل" كالجنس لما يُفعَل بالاختيار والروية، ولما(د) يفعل بالطبع، فهو كلام صحيح. ويدل عليه ما حددنا به اسم "الفاعل". لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد. وهذه القسمة(هـ) غير معروفة بنفسها، أعني: أن كل موجود إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره.

[٤-غ] قال أبو حامد رادا على الفلاسفة:

[أ] قلنا: هذه التسمية فاسدة. فإنا ليس نسمي كل سبب، بأي وجه كان، فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا. ولو كان كذلك(و) لما صح أن يقال إن الجماد لا فعل له، وإنما الفعل للحيوان. وهذا من الكلمات المشهورة الصادقة.

[٤-ر] قلت:

[أ] أما قوله إنه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق. وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلا فكذب:

[١] لأن الجماد إذا نُفِيَ عنه الفعل، فإنما ينفى عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة، لا الفعل المطلق. إذ نجد لبعض(ز) الجمادات(ح) الحادثة إيجاداتٍ(ط) تُخْرِج أمثالها من القوة إلى الفعل، مثل النار التي تقلب كل رطب(ي) ويابس نارا

(أ) ب: فعل ما فعل (ب) ي: حاصل هذا الكلام له (ج) ب: الواجب (د) ب: لا يفعل بالاختيار والروية ولا (هـ) ب، ي: التسمية، ت: المقدمة (و) ب: ذلك (ز) ي: بعض (ح) ب١: الوجودات؛ ب٢: الموجودات؛ ي: الموجودات الجمادات (ط) ي: سقط "الحادثة ايجادات" (ي) ب: "حار" عوض "رطب".

أخرى مثلها، وذلك بأن تُخرجها[أ] عن الشيء الذي هي فيه بالقوة إلى الفعل. ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل[ب] النار فيه، فليست النار فاعلة[ج] فيه مثلُها. وهم يجحدون[د] أن تكون النار فاعلة. وستأتي هذه المسألة.

[٢] وأيضا، فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تُصيِّر الغذاء جزءا من المتغذي، وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا، لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان، كما يقول جالينوس. وبهذا التدبير نسميه حيا، وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا.

[٤- الفاعل حقيقة.. والفاعل مجازا]

ثم قال:

[ب] فإن سمي الجماد فاعلا فباستعارة[هـ]، كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز.[و] (مل١٦)

قلت:

[ب] أما إذا سمي فاعلا يراد به أنه يفعل فعل المريد فهو مجاز، كما أنه إذا قيل إنه يطلب، وإنه مريد.[ز] وأما إذا أريد به أنه يُخرج غيره من القوة إلى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام.

ثم قال:

[ج] وأما قولكم، إن قولنا "فِعْلٌ عام"، وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة، غير مسلم (عند الغزالي). وهو كقول القائل، قولنا: "مريد[ح] عام"، وينقسم إلى من يريد[ط] مع العلم بالمراد، وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد: إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة.[ى]

(أ) ب: يخرجها (ب) ي: قوة (ج) ب: فليس النار فاعلا (د) ب١: يجدون؛ ب٢: يجوزون (يجوز الاثنان: فإن الضمير إما أن يعود على الأشاعرة (=يجحدون) وإما على الفلاسفة (=يجوزون م.ع.ج). (هـ) ب: فبالاستعارة (و) ي: سقط "على سبيل المجاز" (ز) ي: يريد (ح) ب: اراد (ط) ب، ي: مريد (ى) ب، ي: سقط "فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة".

قلت:

[ج] أما قولهم إن الفاعل ينقسم إلى مريد وإلى غير مريد فحق، ويدل عليه حد الفاعل. وأما تشبيهه إياه بقسمة الإرادة إلى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل. لأن الفعل بالإرادة يوجد[أ] في حده العالِم[ب] فكانت القسمة هدرا (= لا فائدة فيها). وأما قسمة الفعل[ج] فليس يتضمن العلم إذ قد يُخْرِج من العدم إلى الوجود غيرَهُ مَنْ لا علم له (=مَن فاعل يُخرِج)؛ وهذا بين. ولذلك قال العلماء في قوله تعالى "جدارا[د] يريد أن ينقض" (الكهف ٧٧)، إنه استعارة.[هـ]

ثم قال:

[د] وأما قولكم: إن قولنا "فعَل بالطبع" ليس بنقض للأول، فليس كذلك: فإنه نقض له من حيث الحقيقة. ولكن لا يسبق إلى الفهم [و] التناقض، ولا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازا. فإنه لما أن كان سببا بوجه ما، والفاعل أيضا سبب، سمي فعلا [ز] مجازا. وإذا قيل [ح] "فعَل بالاختيار" فهو تكرير على التحقيق، كقوله أراد وهو عالم بما أراده.[ط]

قلت:

[د] هذا كلام لا يشك أحد في خطأه: فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود، أي فعل فيه شيئا، لا يقال فيه إنه فاعل بمعنى التشبيه بغيره[ي]، بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقا عليه. وقسمة الفاعل إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك، وإنما هي قسمة جنس. ولمكان هذا كان قول القائل، "الفاعل فاعلان: فاعل بالطبع وفاعل بالإرادة"، قسمة صحيحة؛ إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيرَه، ينقسم إلى هذين القسمين.

قال أبو حامد:

[هـ] إلا أنه لما تُصُوِّرَ أن يقال "فعَل" وهو مجاز، ويقال "فعَل" وهو حقيقة، لم تنفر النفس عن قوله "فعل بالاختيار" وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا، كقول القائل

(أ) ب، ي: يؤخذ (ب) ب١: في حد العالم؛ ب٢: في حده والعالم؛ ب٣: في حده الفاعل؛ ب٤: في حده العلم (ج) ب: قسمة العلم (د) ي: لم ترد كلمة "جدارا" (هـ) ي: لم ترد العبارة "ولذلك قال العلماء...إنه استعارة" (و) ب١: الوهم (ز) ب١، ي: فعلا؛ ب٢: فاعلا (ح) ب: قال (ط) ب: بالارادة (ي) ب: لغيره

تكلم بلسانه ونظر بعينه، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازا، والكلام في تحريك الرأس واليد مجازا، إذ يقال قال برأسه: "أيْ[أ] نعم"، لم يُستقبَح أن يقال: "قال بلسانه ونظر بعينه" ويكون معناه نفي احتمال المجاز. فهذه مزلة القدم، فليُتنَبَّهْ لمحل الخداع هؤلاء الأغبياء.

قلت:

[هـ] هذه مزلة مِمَّن يُنسب إلى العلم، أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل، والعلة الكاذبة في كون النفوس مستشنِعة[ب] لقسمة الفعل إلى الطبع وإلى الإرادة! فإن أحدا لا يقول: "نظر بعينه"، و "بغير[ج] عينه"، وهو يعتقد أن هذا قسمة للنظر! وإنما يقول "نظر بعينه": تقريرا[د] للنظر الحقيقي وتبعيدا[هـ] له من أن يفهم منه النظر المجازي. ولذلك قد يرى العقل، أنه إذا فَهِم من رآه أنه المعنى الحقيقي من أول الأمر، أن تقييده النظر بـ"العين" قريب من أن يكون هدرا (=لا فائدة فيه). وأما إذا قال: "فعل بطبعه" و"فعل باختياره"، فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل[و]؛ ولو كان قوله "فعل بإرادته"[ز] مثل قوله "نظر بعينه" لكان قوله "فعل بطبعه" مجازا. والفاعل بالطبع أَثْبَتُ فعلا في المشهور من الفاعل بالإرادة: لأن الفاعل بالطبع لا يُخِلّ بفعله وهو يفعل دائما، والفاعل بالإرادة ليس كذلك. ولذلك[ح] لخصومهم (=خصوم الأشعرية) أن يعكسوا عليهم فيقولوا: بل قوله "فعل بطبعه" هو مثل قوله "نظر بعينه"، وقوله "فعل بإرادته" مجاز؛ سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات. فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا، فمن أين، ليت شعري، قيل: إن رَسْم (= تعريف) الفاعل الحقيقي في الغائب[ط] هو: أن يكون عن علم وإرادة.

[٥- جواب من أفعال البطالين]

[٥-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة (=نيابة عنهم):

[أ] فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلا إنما يعرف من اللغة، **إلى قوله:** فإن قلتم إن ذلك كله مجاز، كنتم متحكمين فيه من غير مستند.(مل١٧)

(أ) ب: سقط "اي" (ب) ب: متشعبة، ي: متشبثة (ج) ي: ويريد (د) ب١، ي١: تقديرا؛ ب٢، ي٢: تقدير (هـ) ب. وتبعدا (و) ب: للعقل (ز) ي: بلسانه (ح) ب: ولذلك ليس (ط) ب: في الغالب.

[٥-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور، وهو أن العرب تسمي ما[أ] يؤثر في الشيء، وإن لم يكن له اختيار، فاعلا حقيقيا لا مجازا. فهو جواب جدلي (=غير برهاني، لا سند له سوى الاستعمال اللغوي)، فلا يعتبر في الجواب.

[٦-غ] قال أبو حامد مجيبا لهم:

[أ] والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة. والدليل عليه: أنا لو فرضنا حادثا تَوَقَّفَ في حصوله على أمرين: أحدهما إرادي، والآخر غير إرادي، لأضاف العقلُ الفعلَ إلى الإرادي[ب]. فكذلك اللغة؛ فإن من ألقى إنسانا في نار فمات، يقال هو القاتل دون النار، حتى إذا قيل: "ما قتله إلا فلان"، صدق قائله، إلى قوله: لم يكن صانعا ولا فاعلا إلا مجازا. (مل١٨)

[٦-ر] قلت:

[أ] هذا الجواب هو من أفعال البَطّالين (=يبطلون الحقائق) الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط، وأبو حامد أعظم مقاما من هذا، ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لِيَنْفِيَ عن نفسه الظِّنَّة[ج] بأنه يرى رأي الحكماء. وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحدٌ إلى الآلة وإنما ينسبه إلى المحرك الأول. والذي قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة، والنار هي آلة القتل. ومن أحرقته النار من غير أن يكون لإنسان[د] في ذلك اختيار ليس يقول أحد إنه أحرقته النار مجازا.

[ب] فوجه التغليط في هذا: أنه احتج بما يصدُق (يصح) مركبا، على ما هو بسيط ومفرد غير مركب؛ وهو من مواضع السفسطائيين.[٢] مثل من يقول في الزنجي: "إنه أبيض الأسنان، فهو أبيض بإطلاق". والفلاسفة لا يقولون "إن الله ليس مريدا بإطلاق"، -لأنه فاعل بعلم وعن علم، وفاعل أفضل الفعلين[هـ] المتقابلين، مع أن كليهما ممكن- وإنما يقولون إنه ليس مريدا بالإرادة الإنسانية.

---

(٢) بخصوص مواضع السفسطائيين. راجع تعليق رقم ١٠ المسألة الأولى.

(أ) بيرغ: "من" عوض"ما" (ب) ي: الارادة (ج) ب: الظن (د) ب١: للانسان؛ ب٢: الانسان (هـ) ب،ي: الفاعلين.

[٦- وإنما التلبيس أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم]

[٧-غ] قال أبو حامد مجاوبا عن الفلاسفة.

[أ] فإن قيل: نحن نعني بكون الله تعالى فاعلا أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وأن العالم قوامه به، ولولا وجود البارئ لما تُصُوِّرَ وجود العالم، **إلى قوله**: فلا مُشَاحَّةَ في الأسامي[أ] بعد ظهور المعنى. (مل ١٩)

[٧-ر] قلت:

[أ] حاصله: تسليم القول لخصومكم[ب][٣] أن الله تعالى ليس هو فاعلا، وإنما هو سبب من الأسباب التي[ج] لا يتم الشيء إلا بهـ[ـا]. وهو جواب رديء لأنه يلزم الفلاسفةَ منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل، على جهة ما النفس مبدأ للجسد، وهذا ليس يقوله أحد منهم.

[٨-غ] ثم قال أبو حامد مجيبا لهم:

[أ] قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا، وإنما المَعْنِيُّ بالفعل والصنع: ما يصدر عن الإرادة حقيقة. وقد نفيتم[د] حقيقة معنى الفعل، **إلى قوله**: ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط. (مل ٢٠)

[٨-ر] قلت:

[أ] أما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون ما قَوَّلَهُم[هـ] إياه، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل، لا بالطبع ولا بالإرادة؛ ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين. فليس ما قاله كشفا عن تلبيسهم، وإنما التلبيس[و] أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم.

---

(٣) معناه، عليكم أيها الفلاسفة أن تسلموا لخصومكم الذين يتهمونكم بأنكم تقولون إن الله ليس فاعلا وإنما هو مجرد سبب من الأسباب. ولما كانت الأسباب أربعة فيلزم عن ذاك أن الله سبب صوري للكون: لأنه إن لم يكن سببا فاعلا، وهو ليس سببا ماديا ولا غائيا، فيبقى أن يكون سببا صوريا: أي أنه صورة العالم.

(أ) ب، ي: الاسم (ب) ب، ي: لخصومهم (ج) هكذا في جميع النسخ (د) ي: تقدم (هـ) ب: باقوالهم؛ ي: ما يقول هو عنهم (و) ب: التبيين.

[٧- كون العالم قديما معناه : أنه في حدوث دائم]

[٩-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثاني في إبطال(أ) كون العالم فعلا لله سبحانه على أصلهم بشرط(ب) في الفعل، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث، والعالم عندهم قديم وليس بحادث. ومعنى الفعل: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه؛ وذلك لا يتصور في القديم: إذ الموجود لا يمكن إيجاده. فإذن شرط الفعل أن يكون حادثا، والعالم قديم عندهم، فكيف يكون فعلا لله تعالى؟

[٩-ر] قلت:

[أ] أما إن كان العالم قديما بذاته(ج)، وموجودا لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا.

[ب] وأما إن كان قديما بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم.

[١٠-غ] ثم قال مجيبا عن الفلاسفة (نيابة عنهم):

[أ] فإن قيل معنى الحادث(د): الموجود بعد عدم. فلنبحث(هـ) أن الفاعل (=إن كان الفاعل) إذا أحدث، أكان (و) الصادر منه المتعلق به: الوجود المجرد، أو العدم المجرد، أو كلاهما. وباطل أن يقال إن المتعلق به العدم السابق، إذ لا تأثير للفاعل في العدم. وباطل أن يقال كلاهما، إذ بان أن (ز) العدم لا يتعلق به أصلا. وأن العدم، في كونه عدما، لا يحتاج إلى فاعل البتة. فبقي أنه متعلق به من حيث إنه موجود، فإن الصادر منه مجرد الوجود، وأنه لا نسبة له إليه (ح) إلا الوجود.

(أ) ب: في انكار (ب) ب: على اصولهم شرط؛ ت: على اصولهم بشرط (ج) ب: لذاته (د) ي: الحدوث (الصواب ما أثبتنا م.ع.ج) (هـ) ي: فلنجب (و) ب١: ان الفاعل اذا احدث كان؛ ب٢: على ان الفاعل؛ ب٣: ان العالم (ز) ي: سقط "بان ان"(ح) ب١: لا نسبة اليه، ب٢: لا ينسب اليه.

[ب] فإن فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة. وإذا دامت هذه النسبة كان المنسوب إليه أفضل[أ] وأدوم تأثيرا، لأنه[ب] لم يتعلق العدم بالفاعل بحال. فبقي أن يقال[ج] إنه متعلق به من حيث إنه حادث، ولا معنى لكونه حادثا إلا أنه موجود [د] بعد عدم[هـ]. والعدم لم يتعلق به. (مل ٢١)

[٨- الفاعل لا يتعلق إلا بالوجود الناقص الذي لحقه العدم]

[١٠-ر] قلت:

[أ] هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة عن الفلاسفة، وهو قول سفسطائي: فإنه أسقطَ منه أحدَ ما يقتضيه التقسيم الحاصر.[و]وذلك أنه قال: إن فعل الفاعل لا يخلو أن يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له، ومن حيث هو عدم أو بكليهما[ز] جميعا، ومحال[ح] أن يتعلق بالعدم فإن الفاعل لا يفعل عدما. ولذلك[ط] يستحيل أن يتعلق بكليهما، فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود، والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود، أعني أن فعل الفاعل إنما هو إيجاد. فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود الغير مسبوق بعدم.

[ب] ووجه الغلط (=تصحيحه) في هذا القول: أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا[ي] في حال العدم، وهو الوجود الذي بالقوة. ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل، من حيث هو بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم، بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم. ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم، لأن العدم ليس بفعل. ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل ما كان من الوجود على كماله الآخِر، فليس يحتاج إلى إيجاد،[ك] ولا إلى موجد. والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المحدَث. فلذلك[ل] لا ينفك من هذا الشك، إلا أن ينزِّل أن العالم لم يزل (=منذ الأزل) يقترن بوجوده عدم، ولا يزال بعدُ يقترن به كالحال في وجود الحركة. وذلك أنها دائما تحتاج إلى المحرك (=الخلق المستمر، أو الحفظ الإلهي).

(أ) ب: افعل (ب) ب: لا انه؛ ي: الا انه (ج) ي: سقط "ان يقال" (د) ب: وجود (هـ) ي: العدم (و) ب: الخاص؛ ي: الحاضر (ز) ي١: لا من حيث...بكليهما؛ ي٢: له من حيث...بكليهما؛ ب: له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكليهما (ح) ب: والحال (ط) ب: وكذلك (ي) ت: سقط "الا" (ك) ب: ايجاده (ل) ب: فكذلك.

[ج] والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع البارئ سبحانه، فضلا عما دون العالم العلوي. وبهذا تفارق المخلوقاتُ المصنوعاتِ: فإن المصنوعات إذا وجدت لا [أ] يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها.

[٩- وجود العالم من جهة الجوهر، لا من جهة الإضافة]

[١١-غ] قال أبو حامد:

[أ] وأما قولكم: إن الموجود لا يمكن إيجاده، إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم، فصحيح. وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجودا، لا يكون موجَدا، فقد بينا أنه لا يكون موجَدا إلا في [ب] حال كونه موجودا، لا في حال كونه معدوما.

[ب] فإنه إنما يكون الشيء موجودا [ج] إذا كان الفاعل له موجدا، ولا يكون الفاعل موجدا، في حال العدم، بل في حال وجود الشيء منه. والإيجاد مقارِن لكون الفاعل موجِدا، وكَون المفعول موجَدا، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجَد، وكل ذلك مع الوجود لا قبله. فإذن: لا إيجاد إلا لموجود، إن [د] كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجِدا والمفعول موجَدا.

[ج] قالوا: ولهذا قضينا بأن العالم فعلٌ لله [هـ]، أزلا وأبدا. وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له: لأن المرتبط بالفاعلِ الوجودُ، فإن دام الارتباط دام الوجود، وإن انقطع، انقطع. لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى لو قُدِّرَ عدمُه لبقي العالم، إذ ظننتم أنه كالبَنَّاء مع البِنَاء، فإنه ينعدم (البنَّاء) ويبقى البِناء. فإن بقاء البناء ليس هو بالبنَّاء، [و] بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه. إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل [ز] الفاعل فيه.

[١١-ر] قلت:

[أ] ولعل العالم بهذه الصفة. وبالجملة فلا يصح هذا القول، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود [ح] من جهة ما هو موجود بالفعل،

(أ) ب: سقط "لا" (ب) ب١: انه يكون موجدا (ب٢، ي: موجودا) في (ج) ب: موجدا (د) ب: وان (هـ) ب١: فعل الله؛ ب٢: فعل الاه (و) ب: الباني (ز) ب: يفعل (ح) ب: "بالموجد" عوض "بالموجود".

الذي ليس فيه نقص أصلا، ولا قوة من القوى؛ إلا[أ] أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجدا (=ماهيته: وجوده، لا غير). فإن الموجد المفعول لا يكون موجدا إلا بموجد فاعل. فإن كان كونه موجدا عن موجد أمرا زائدا على جوهره، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول.

[ب] وإن لم يكن أمرا زائدا، بل كان جوهره في الإضافة، أعني في كونه موجدا، صح ما[ب] يقوله ابن سينا. وهذا لا يصح في العالم؛ لأن العالم ليس موجودا في باب الإضافة، وإنما هو موجود في باب الجوهر، والإضافة عارضة له.[٤]

[ج] ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية، مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد؛ فإن الفلاسفة يزعمون ذلك. لأنه قد تبين أن هاهنا صورا مفارقة للمواد، وجودها[ج] هو تصورها،[د] وأن العلم إنما غاير المعلوم هاهنا (=في الأرض) من قبل أن المعلوم هو في مادة.

[١٠- العالم: جوهره في الحركة]

[١٢-غ] قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة:

[أ] والجواب أن الفعل يتعلق بالمفعول[هـ] من حيث حدوثه، لا من حيث عدمه السابق، ولا من حيث كونه موجودا فقط؛ فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا[٥]، وهو موجود؛ بل يتعلق به في حال حدوثه، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود. فإن نفي منه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا، ولا تعلقه بالفاعل.

---

(٤) العالم موجود في باب الجوهر: القلم: جوهر، وهو هذه الأداة التي أكتب بها، وعندما نصفه بكونه موجودا فنحن نتكلم عنه كجوهر، أي هذا الشيء الذي في يدي. أما عندما نقول صنعه فلان فنحن نتكلم عن من يضاف إليه بوصفه مصنوعا، فالإضافة إنما هي عارضة له، لأن صانعه إنما أخرجه من القوة إلى الفعل: كان موجودا بالقوة في الخشب فأخرجه الصانع إلى الفعل. وهذا يصدق على الأشياء المادية. أما صور الأجرام السماوية، أي العقول الفلكية، فهي مفارقة للمادة ولا تحتاج في وجودها إلى مخرج لها من القوة إلى الفعل، بل وجودها هو عين تعقلها للمبدأ الأول.

(٥) العالم في لحظة الخلق هو في أول حال الحدوث. والعالم بعد الخلق يقال عنه إنه حادث، فهذه ثاني حال الحدوث. وفعل الخلق لا يتعلق به في الحال الثانية، فقد تم خلقه قبل.

(أ) ب: لا (ب) ب: فتح باب (ج) ب: ووجودا (د) ي: بصورها (هـ) ب، ت: بالفاعل.

[ب] وقولكم إن كونه حادثا يرجع إلى كونه مسبوقا بالعدم، وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل، فهو كذلك؛ ولكنه شرط في كون الوجود[أ] فعل الفاعل، أعني (=بالشرط) "كونه مسبوقا بالعدم". فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم، بل هو دائم، لا يصلح لأن يكون فعلا لفاعل. وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل. فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فاعلا، وليس ذلك من أثر الفاعل،[ب] ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود؛[ج] فكان وجود الفاعل[د] وإرادتهَ وقدرته وعلمه شرطا ليكون فاعلا، وإن لم يكن من أثر الفاعل.[٦]

[١٢-ر] قلت:

[أ] هذا الكلام كله صحيح. فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك؛ والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا. وكما قال: العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك، وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل، أن يتعلق بضده، كما ألزم ابن سينا.

[ب] لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما فصولها الجوهرية[٧] في الحركة، كالرياح وغير ذلك. وإنما[هـ] السموات وما دونها هي من هذا الجنس من

(٦) شرط الحدوث أن يسبقه العدم، ولكن لا يلزم عن ذلك أن العدم (السابق للحدوث) هو من فعل الفاعل. تماما مثلما أن وجود الفاعل وإرادته وعلمه الخ... شرط في حصول الفعل منه دون أن يلزم عن ذاك أن هذا الفاعل هو الذي فعل وجوده وإرادته وعلمه الخ...

(٧) الحد الذي يفيد الماهية يتألف من جنس وفصل: ماهية الإنسان أنه: "حيوان ناطق". فهو من جنس الحيوان، ولكنه ينفصل عن الحيوان بكونه "ناطقا"(=عاقلا)، وهذا فصل جوهري، يخص جوهر الإنسان نفسه. أما قولنا "الإنسان حيوان يغني"، فكونه "يغني"، يفصله عن الحيوان فعلا، غير أن هذا الفصل عرضي فقط، وليس جوهريا. لأنه ليس من شرط كون الإنسان إنسانا أن يغني، فهو إنسان، غنى أو لم يغن. وأيضا هناك من الحيوانات ما يغني كالعندليب الخ... وكذلك الرياح، فالحركة جزء من جوهرها بخلاف الشجر قد يعرض له أن يتحرك وقد لا يعرض. وكذلك الشأن في السماوات، أي الكواكب والنجوم، فالحركة مقوم جوهري لها. والنجوم الثوابت تتحرك بحركة الفلك المحيط وهو المحرك الأول المتحرك. وإنما قال: "السموات وما دونها" ليستثني "ما فوقها" ولا شيء فوقها غير المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو الإله عند أرسطو.

(أ) ي: وجود (ب) ب: الفعل؛ ي: المفعول (ج) ي: لا نعقل فعل الا موجود (د) ي: "فان كان الفاعل" عوض "فكان وجود الفاعل" أنظر "تهافت الفلاسفة" طبعة سليمان دنيا الذي يورد الصيغة التي اخترناها، كما هي ويوردها مجزأة في طبعته من "تهافت التهافت" (هـ) ي: "و" عوض "وإنما".

الموجودات التي وجودها في الحركة. وإذا كان ذلك كذلك، فهي في حدوث دائم، لم يزل ولا يزال.

[ج] وعلى هذا، فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من الغير الأزلي، كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، أعني: أن جوهره في الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه، إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه[أ] في القول المتقدم.

[د] وقد قلنا نحن إن ما رام من[ب] ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية. وإن كان هذا هكذا فالعالم مفتقر إلى حضور الفاعل له[ج] (=موجده) في حال وجوده، من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا: أعني لكون جوهر العالم كائنا في الحركة (=فلا بد له من محرك)، وكون[د] صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف (=كالعلاقة بين المتحرك ومحركه)، لا من طبيعة الكيف، أعني الهيئات والملكات المعدودة في باب الكيف[8]. فإن كل ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس ومعدودة فيه فهو إذا وجد وفرغ وجوده مستغن عن[هـ] الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي تنشأ للناس من[و] هذه الأقاويل المتضادة.

---

(8) الهيئات التي من باب الكيف والتي تنسب إلى العالم هي مثل كونه كروي الشكل وكونه لا يمكن أن يكون أكبر ولا أصغر مما هو عليه وأنه أفضل العوالم المكنة الخ، وهذا النوع من الكيفيات أو الأوصاف لا تحتاج من فاعلها أن يستمر في فعلها على الدوام، بل يفعلها مرة واحدة بحيث تستغني عن حفظه لوجودها استغناء الكرسي، عندما يتم صنعه، عن النجار الذي صنعه. هذا بخلاف الحركة: فهي تحتاج دائما إلى محرك، بحيث لو توقف المحرك توقفت الحركة. والخلاصة أن علاقة الله بالعالم، من وجهة النظر هذه، هي كعلاقة المحرك بالمتحرك من جهة أنه يحفظ وجوده ويجعل حدوثه حدوثا دائما، إضافة إلى علاقته به من جهة أنه صانع له، مخرج له من القوة إلى الوجود كالنجار بالنسبة للكرسي. وإذن فأحق الأوصاف بالعالم أن يقال فيه، لا إنه قديم ولا إنه حادث، بل إنه مصنوع دائم الحدوث.

(أ) ب: يثبته (ب) ب: من رام منهم (ج) ب: سقط "له"؛ ي: "لا" عوض "له" (د) ب: وكونه (هـ) ب١، ي، ت: مستغن عنه؛ ب٢: ممتنعا فيه؛ ب٣: كان محتاجا الى (و) ب: بين.

[١١–وضعت الأشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم]

[١٣–غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثا إن كان الفاعل حادثا، وقديما إن كان قديما. وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال، إذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد، لا قبلها ولا بعدها. إذ لو تحرك بعدها(أ) لكان اليد مع الماء قبل تنحيه في حيز(ب) واحد. ولو تحرك قبلها(ج) لانفصل الماء عن اليد، وهو مع كونه معها معلولة(د) وفعل من جهته.

[ب] فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء أيضا دائمة، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام. فكذلك نسبة العالم إلى الله؟!

[١٣–ر] قلت:

[أ] أما في الحركة مع المحرك فصحيح. وأما في الموجود الساكن مع الموجد له، أو في ما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك، إن فرض موجودا(هـ) بهذه الصفة، فغير صحيح. فلتكن هذه النسبة إنما(و) وجدت بين الفاعل والعالم(ز) من جهة ما هو متحرك. وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح؛ إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع، أو عارض من العوارض. وسواء كان الفعل طبيعيا أو إراديا.

[ب] فانظر كيف وضعت الأشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم، ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين، ماض ومستقبل. وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط.

[١٤–غ] قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم:

[أ] قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا، كحركة

(أ) ب: تحرك بعده (ب) ب، ي: حين (ج) ب: قبله (د) ب١: معها معلولها؛ ب٢: معه معلوله؛ ب٤، ي: معها معلولة (هـ) ي: موجدا (و) ب: اذا (ز) ب: او العالم.

الماء فإنها حادثة عن عدم، فجاز أن يكون فعلا [أ]، سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له.

[ب] وإنما نحيل الفعل القديم: فإن ما ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز بمجرد لا حقيقة له. وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين، وأن يكونا قديمين، كما يقال: إن العلم القديم[ب] علة لكون القديم عالما، ولا كلام فيه. وإنما الكلام فيما يسمى فعلا. ومعلول[ج] العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازا، بل يسمى فعلا بشرط[د] أن يكون حادثا عن عدم. فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لغيره، كان متجوزا في الاستعارة.

[ج] **وقولكم** : "لو قدرنا حركة الماء[هـ] مع الأصبع قديمة دائما[و]، لم يخرج حركة الماء عن كونها[ز] فعلا"، **تلبيس**. لأن الأصبع[ح] لا فعل له وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد[ط]. ولو قدر[ى] قديما لكانت حركة الأصبع فعلا له[ك] من حيث إن كل جزء من الحركة فحادث عن عدم. فبهذا الاعتبار كان فعلا. وأما حركة الماء فقد لا نقول إنه من فعله، بل هو من فعل الله. وعلى أي وجه[ل] كان، فكونه فعلا (=هو) من حيث إنه حادث؛ إلا أنه[م] دائم الحدوث، وهو فعل من حيث إنه حادث.

[١٢- الغزالي كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن له فيه]

ثم قال مجيبا عن الفلاسفة:

[د] فإن قيل (=قال ابن سينا): فإن اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود كنسبة المعلول إلى العلة، ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة، فنحن لا نعني بكون العالم فعلا إلا كونه معلولا دائم النسبة إلى الله تعالى. فإن لم تسموا هذا فعلا، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعاني.[ن]

[هـ] قلنا: ولا غرض[س] من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقا، ولا العالم فعله تحقيقا، وأن إطلاق هذا الاسم[ع] مجاز منكم لا تحقيق له؛ وقد ظهر هذا.

(أ) ب: أضيف "ثم"؛ ي: أضيف "الماء" (ب) ي: العلة القديمة (ج) ي: "وتعلق" عوض "ومعلول" (د) ب: فشرطه (هـ) ب: "الأصبع" عوض "الماء" (و) ب: دائمة (ز) ب: كونه (ح) ب: الاصباع (ثبت نفس الفرق في الأسطر الموالية) (ط) ي: "الموجد" عوض "المريد" (ى) ب: قدرناه؛ ي: قدرنا (ك) ب: سقط "له" (ل) ب: على اي جهة (م) ب: لانه (ن) ب١ في التسميات بعد ظهور المعاني (س) ب١، ي١: عرض (ع) ي: سقط "الاسم".

[١٤-ر] قلت:

[أ] هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون "بأن الله فاعل"[أ] أنه[ب] علة له فقط، وأن[ج] العلة مع المعلول. وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة، التي هي له علة، على طريق الصورة أو على[د] طريق الغاية. وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة، بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول. فكان أبو حامد[هـ] كالوكيل الذي يقر على موكله[و] بما لم يأذن له فيه. بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال، أي لم يزل مخرجا له من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجا.

[ب] وقد كانت هذه المسألة قديما دارت بين آل أرسطوطاليس وآل أفلاطون: وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في أنه يضع للعالم صانعا فاعلا.[ز] وأما أرسطوطاليس فلما وضع أنه قديم شك[ح] عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك، وقالوا إنه لا يرى أن للعالم صانعا؛ فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه[ط] بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعا وفاعلا. وهذا يبين على الحقيقة في موضعه.(٩)

[ج] والأصل فيه هو أن الحركة عندهم، في الأجرام السماوية، بها يتقوم وجودها؛ فمعطي الحركة هو فاعل للحركة حقيقة. وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة، فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية.

[د] وأيضا: قد تبين عندهم أنه معطي الوحدانية التي بها صار العالم واحدا، ومعطي الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب، هو معطي وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب. لأن التركيب هو علة لها، على ما تبين. وهذه هي حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله.

[هـ] وأما قولهم: "إن الفعل حادث"، فصحيح. لأنه حركة. وإنما معنى القدم[ي] فيه أنه لا أول له ولا آخر. ولذلك ليس يعنون بقولهم إن العالم قديم أنه

---

(٩) لم نهتد إلى من يعنيهم ابن رشد بأصحاب أرسطو هنا. وسيشرح مذهب أرسطو في فقرة لاحقة (١٧-ر،م).

(أ) ت: ثبت باللاتينية "فاعل للعالم" (ب) ب: بانه؛ ي، ت: وان (ج) ب: فان (د) ي: وعلى (هـ) ب: ابا حامد (و) ب١: يقرا على موكله؛ (ز) ب، ي: فاعلا صانعا (ح) ب: شكك (ط) ب: فيه (ي) ي: العدم.

متقوم[أ] بأشياء قديمة لكونها حركة. وهذا هو الذي لما لم تفهمه الأشعرية: عسر عليهم أن يقولوا إن الله قديم. وإن العالم قديم. ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم.

[١٣- مشكلة صدور الكثرة عن الواحد]

[١٥-غ] قال أبو حامد

[أ] الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترط[ب] بين الفاعل والفعل: وهو أنهم قالوا لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ (=الله) واحد من كل وجه. والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم!

[١٥-ر] قلت:

[أ] أما إذا سلم هذا الأصل والتزم، فيعسر الجواب عنه. لكنه شيء لم يقله[ج] إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام.

[١٦-غ] ثم قال مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل (= إذا قال الفلاسفة): العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة، بل الصادر منه موجود واحد، وهو أول المخلوقات. وهو عقل مجرد أي هو جوهر قائم بنفسه غير متحيز، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك.

[ب] ثم منه يصدر(العقل) الثالث، ومن الثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط. فإن اختلاف الفعل[د] وكثرته: إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب؛ وإما أن يكون لاختلاف المواد، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الإنسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها؛ وإما لاختلاف الآلات، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار، وينحت بالقدوم، ويثقب بالمثقب؛ وإما أن يكون كثرة الفعل بالتوسط: بأن يفعل فعلا واحدا، ثم ذلك الفعل يفعل غيره، فيكثر الفعل.

(أ) ثبت "متقدم" في بقية النسخ (ب) ب: لشرط مشترك؛ ي: بشرط مشترط (الشرط المشترط هنا بين الفاعل والفعل هو قولهم: "لايصدر عن الواحد إلا واحد" م.ع.ج). (ج) ب: لا يقوله (د) ي: "الموجود" عوض "الفعل".

[ج] وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول: إذ ليس في ذاته اختلاف ولا اثنينية [أ] ولا كثرة [ب]، كما سيأتي في أدلة التوحيد؛ ولا ثمة اختلاف مواد، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو صادر عن الأول[ج]؛ ولا ثمة اختلاف آلة، إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته[د]، فالكلام في حدوث الآلة الأولى. فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق.

[١٦-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا الكلام أن الأول إذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه إلا واحد؛ وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر: إما من قبل المواد ولا مواد معه، أو من قبل الآلة ولا آلة معه، فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط، بأن يصدر عنه أولا واحد، وعن ذلك الواحد واحد، وعن ذلك الواحد واحد [هـ] فيوجد الكثرة.

[١٧-غ] ثم قال رادا عليهم:

[أ] قلنا: فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء[و] واحد مركب[ز] من أفراد، بل تكون الموجودات كلها آحاد؛ وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه، وعلة لآخر تحته[ح] إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها.

[ب] وليس كذلك! فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى؛ وقد صارا باجتماعهما شيئا واحدا. والإنسان [ط] مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعا من علة أخرى. والفلك عندهم كذلك: فإنه جرم ذو نفس. لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صادران من علة سواهما. فكيف وجدت هذه المركبات؟ أمن علة واحدة، فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد إلا واحد؟ أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تلك[ي] العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط؟ فإن المبدأ بسيط، وفي الآخر تركيب. ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء؛ وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم: إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد.

(أ) ب١: ولا في اثنينية؛ ب٢: واثنينية؛ ي: ولا فيه اثنينية (ب) ب، ي: "وكثرة" عوض "ولا كثرة" (ج) ب: "المادة الاولى مثلا" عوض "صادر عن الاول" (د) ب: في مرتبته (هـ) ب، ي: سقط "وعن ذلك الواحد واحد"
(و) ب: في العالم ولا شيء؛ ي، ت: في العالم الا شيء (ز) ب: واحد مركبا (ح) ب: سقط "وعلة لاخر تحته"
(ط) ب، ي، ت: اذ الانسان (ي) ب: السؤال في تركيب.

[١٤–كيف طرحت المشكلة عند فلاسفة اليونان قبل أرسطو]

[١٧–ر] قلت:

[أ] هذا لازم لهم إذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد، أعني: أن تكون الموجودات كلها بسيطة. لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب عاما في جميع الموجودات.

[ب] وأما من قسم الموجود إلى الموجود المفارق، والموجود الهيولاني المحسوس، فإنه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقي إليها الموجود المعقول. فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة، وجعل بعضها لبعض فاعلات، إلى أن يرتقي إلى الجرم السماوي. وجعل الجواهر المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبه[أ] الصورة، وتشبه الغاية، وتشبه الفاعل –وذلك كله مبين في كتبهم– فتأتي[ب] المقدمة مشتركة، فليس تلزمهم هذه الشكوك؛ وهذا هو مذهب أرسطو.

[ج] وهذه القضية القائلة: "إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، هي قضية اتفق عليها القدماء[ج] حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي[د]،وهم يظنونه الفحص البرهاني. فاستقر رأي[هـ] الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد. فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة، وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادئ الأول اثنان: أحدهما للخير والآخر للشر (المجوس). وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة، ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الأضداد، هي الخير والشر. فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين.

[د] فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة، وهو النظام الموجود في العالم، كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر، والنظام

(أ) ب، ي: تشبيه (ويطرد الفرق بين "تشبه" و"تشبيه" في الفقرة) (ب) ب١: فباي؛ ب٢: فباقي؛ ب٣، ي: فناتي (ج) ي: القدماء من الفلاسفة (د) ب· بالفحص الجزئي (هـ) ي: "باستقراء" عوض "فاستقر راي".

الموجود في المدن من قبل مدبري المدن، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة. وهذا هو معنى قوله سبحانه "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"(الأنبياء، ٢٢).

[هـ] واعتقدوا لمكان (=بسبب) وجود الخير في كل موجود، أن الشر حادث بالعرض، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون (=رؤساء المدن الفاضلة)، فإنها شرور وضعت من أجل الخير، لا على القصد الأول(=العقاب). وذلك أن هاهنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر، كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية. فكأن الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وإن كان يشوبه شر يسير، لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير، لمكان الشر اليسير.

[و] فلما تقرر بالآخرة (=في نهاية التحليل) عندهم، أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا، ووقع هذا الشك في الواحد، جاوبوا فيه بأجوبة ثلاثة: فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى وهو أنكساغورس[أ] وآله. وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات. وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات.

[ز] وأول من وضع هذا(=الرأي الأخير) أفلاطون، وهو أقنعها رأيا، لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين: وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات؟ فمن اعترف بهذه المقدمة (=الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) فالشك مشترك بينهم؛ والكلام (=الجدال) في الوجه الذي به لزمت الكثرة عن الواحد لازم له[ب]، أعني: فيمن[ج] اعترف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

[١٥- اعتراضات الغزالي على المشائين ليس تلزمهم]

[ح] وأما المشهور اليوم[١٠]: فهو ضد هذا. وهو أن الواحد الأول صدر عنه

(١٠) المقصود بـ"المشهور اليوم": المشهور منذ أرسطو، وسيشرح رأيه بعد (٢٢-ر، ٣) وأيضا م٦(٦-ر). وإذن فالنقاش "اليوم" يجب أن يكون في هذا الذي يراه أرسطو، لا فيما قاله القدماء الذين سبقوه، وقد رد عليهم هو نفسه.

(أ) ي، ت: فيثاغوراس (ب) ى: لازم لها (ج) ي: اعني لن.

صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة. فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان، إنما هو في هذه المقدمة.

[ط] وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم. وهو أنه إن كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة، كل واحد منها مركب من كثرة، فإن الفلاسفة يرون أن هاهنا كثرة بهاتين الجهتين: كثرة لأمور[أ] بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى، وأن هذه بعضها أسباب لبعض وترتقي كلها إلى سبب واحد هو من جنسها (صورة محض=عقل)، وهو أول في ذلك الجنس، وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ (العقول)، وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة، و(=تأثير) الأجرام[ب] السماوية: فلم يلزمهم شيء من هذا الشك. فالأجرام السماوية متحركة أولا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا، وصورها أعني الأجرام السماوية مستفادة من أولئك المحركين. وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية، وبعضها من بعض، سواء كانت صورا لأجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة، أو صورا لأجسام مركبة من الأجسام البسيطة،[ج] وأن التركيب في هذه هو من قبل الأجرام السماوية. هذا هو اعتقادهم في النظام الذي هاهنا.

[ي] وأما الأشياء التي حركتهم، أعني الفلاسفة، لهذا الاعتقاد، فليس يمكن أن تبين هاهنا، إذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة، تبين في صنائع كثيرة، وبصنائع كثيرة،[د] بعضها مرتب على بعض (=البرهان).

[١٦- كيف عسر فهم صدور الكثرة عن الوحدة عند فلاسفة الإسلام]

[ك] وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر وابن سينا، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون

(أ) ب: بهاتين الجهتين بامور (ب) ب: او الاجرام (ج) ب: "منها" عوض "من الاجسام البسيطة" (د) ب١: وطبائع كثيرة؛ ب٢: سقط.

منه إلا مفعول واحد، وكان[أ] الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر أن لم[ب] يجعلوا الأول هو المحرك الحركة[ج] اليومية، بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركبا من ما يعقل من الأول[د] وما يعقل من ذاته[هـ]. وهذا خطأ على أصولهم. لأن العاقل والمعقول[و] هو شيء واحد في العقل الإنساني، فضلا عن العقول المفارقة.

[ل] وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو: فإن الفاعل الواحد، الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم. وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق. والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول. وبهذا استدل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات[ز] الإنسانية عقل متبرئ عن المادة، أعني: من كونه يعقل كل شيء؛ وكذلك استدل على العقل المنفعل: أنه لا كائن ولا فاسد، من قبل أنه يعقل[ح] كل شيء.

[١٧- مذهب أرسطو لم يفهمه كثير ممن جاء بعده]

[م] والجواب في هذا على مذهب الحكيم: أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها. وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود. وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد، والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته، فواجب أن يكون هاهنا واحد مفرد قائم بذاته. وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنى واحدا بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن

(أ) ي: ولما كان (ب) ب، ي: ان لا (ج) ب، ي: محرك الحركة (د) ب١: مركبا من ما يفعل من الاول؛ ب٢ مركبا من كونه يعقل الاول (هـ) ب١: وما يفعل من ذاته؛ ب٢: ويعقل ذاته (و) ب، ي، ت: لان الفاعل والمفعول (ز) ب: للمفعولات (ح) ب، ي، ت: انه يقبل.

تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود، وجود ذلك الموجود. وتترقى كلها إلى الأولى. كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود، من الأشياء الحارة، عن الحار الأول الذي هو النار، وتترقى إليها. وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، وقال: إن العالم واحد صدر عن واحد. وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة.

[ن] ولما لم يكن من قبله وقف على هذا، ولعسر هذا المعنى، لم يفهمه(أ) كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا. وإذا كان ذلك كذلك فبين أن هاهنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات. ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب(ب) أن توجد الكثرة، أو تصدر، أو كيف ما شئت أن تقول. وهذا هو معنى قوله. وذلك بخلاف ما ظن من قال: إن الواحد يصدر عنه واحد.

[س] فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء! فعليك أن تتبين قولهم هذا: هل هو برهان أم لا. أعني: في كتب القدماء، لا في كتب ابن سينا وغيره، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي، حتى صار ظنيا.

[١٨- عرض مفصل لنظرية الفيض عند ابن سينا]

[١٨-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: إذا عرف مذهبنا(=ابن سينا) اندفع الإشكال، فإن الموجودات تنقسم إلى ما هي في محل كالأعراض والصور، وإلى ما هي ليست في محل(ج). وهذا ينقسم إلى ما هي محل لغيرها كالأجسام، وإلى ما هي ليست بمحل كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها. وهي تنقسم إلى ما تؤثر في الأجسام ونسميها نفوسا، وإلى ما لا تؤثر في الأجسام، بل في النفوس، ونسميها عقولا مجردة. فأما الموجودات التي تحل في المحل كالأعراض فهي حادثة، ولها علل(د) حادثة، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه، دائم من وجه، وهي الحركة الدورية، وليس الكلام فيها.

(أ) ب: لم يكشفه (ب) ب: "يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب" عوض "توجد جميع...واحد واجب" (ج) ب: الى ما هي في محال...والى ما ليست في محال (ويطرد الفرق بين "محل" و "محال" في الفقرة) (د) ي١، ت: ولها محل؛ ي٢: ولها محال.

[ب] وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محل، وهي ثلاثة: أجسام وهي أخسها؛ وعقول مجردة وهي التي لا تعلق لها بالأجسام، لا[أ] بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها[ب] وهي أشرفها؛ ونفوس وهي أوسطها، فإنها تتعلق بالأجسام نوعا من التعلق، وهو التأثير والفعل فيها، فهي متوسطة في الشرف: فإنها تتأثر من العقول، وتؤثر في الأجسام. ثم الأجسام عشرة: تسع سموات[ج] ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر[١١]. والسموات التسع حيوانات[١٢] لها أجرام ونفوس، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره[١٣] :

---

(١١) راجع المسألة الأولى هامش رقم ٤١ حيث عرضنا باختصار لتصور القدماء للكون.
(١٢) راجع المسألة الأولى هامش ٤٤ حول معنى أن "السماء" حيوان عندهم.
(١٣) يعرض الغزالي هنا، نظرية الفيض عند ابن سينا، الذي أخذها عن الفارابي وأدخل عليها تعديلا فجعل الفيض ثلاثيا وكان الفارابي قد جعله ثنائيا: عقل، وكرة سماوية: جرم ونفس. ولا بد من التذكير هنا بأن القدماء كانوا يعتبرون الأجرام السماوية ذوات نفوس لكونها تتحرك (ومبدأ الحركة =النفس)، وبما أن حركتها منتظمة ومنسجمة فلها "عقل"، لأن العقل هو مبدأ النظام. ولتفسير الكثرة في الكون وحل مشكلة صدورها عن الواحد (=الله) قال أصحاب نظرية الفيض (التي ترجع إلى نومينيوس الأفامي. انظر التفاصيل في كتابنا : **"تكوين العقل العربي"** ص ١٦٩) إن العقل الأول (=الله عندهم) عقل وعاقل ومعقول: عقل يعقل ذاته لا غير. ولكن بما يعقل ذاته يفيض عنه عقل واحد وبسيط مثله. وهذا العقل الفائض يعقل ذاته ويعقل مبدأه، أي العقل الأول الذي عنه فاض. فبما يعقل ذاته تفيض عنه كرة سماوية جرما ونفسا(=جسم ومحركه). وبما يعقل مبدأه (=العقل الأول الذي عنه فاض) يفيض عنه عقل ثان. وهذا الثاني يعقل ذاته، فتفيض عنه كرة سماوية جسما ونفسا، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا حتى العقل العاشر الذي تصدر عنه صور الموجودات التي تحت مقعر فلك القمر أي الأرض، وقوامها مواد ترجع إلى العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. فكلما تهيأ جسم في الأرض ليقبل صورة ما (جمادية أو نباتية أو حيوانية أو بشرية) أفاض عليه هذا العقل العاشر الصورة التي هو مستعد لحملها، ومن هنا سموه "واهب الصور". وقد وقفوا عند العقل العاشر لأن الأول هو الله، والثاني: كرة السماء، أو الفلك المحيط، والثالث: هو فلك النجوم الثوابت ثم تليه الكواكب السيارة سبع (زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر). وبعضهم يجعل العقول عشرة بعد المبدأ الأول الذي هو الله، كما فعل ابن سينا. هذا وقد جعل ابن سينا الفيض ثلاثيا (جرم ونفس وعقل) لأنه ميز في "الواجب" -المقابل للممكن- بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره: فصار كل عقل يفيض، يعقل مبدأه فيفيض عنه عقل مثله. ويعقل ذاته بوصفه واجب الوجود بغيره (أي بالعقل الذي عنه فاض) فتفيض عنه نفس الفلك، ويعقل ذاته بوصفه ممكن الوجود فيفيض عنه جرم الفلك. وكان الفارابي قد اقتصر على القسمة المعروفة إلى واجب وممكن، لا غير. وهذه النظرية، نظرية الفيض، هي تقريرات وافتراضات لا شيء يبررها، ولذلك سيصفها ابن رشد لاحقا بأنها مجرد خرافات. لمزيد من التفصيل: راجع **"بنية العقل العربي"**. ص ٤٤٧.

(أ) ب١، ي، ت: وعقول مجردة لا تعلق لها (ب٢: لا تتعلق) بالاجسام الا (ب) ب: وبالانطباع فيها؛ ي، ت: لا بالانطباع فيها (ج) ب، ي: تسع سماوية.

[١] وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول، وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم ولا منطبع في جسم، يعرف نفسه ويعرف مبدأه، وقد سميناه العقل الأول. ولا مشاحة في الأسامي: سمي ملكا أو عقلا أو ما أريد (=مبني للمجهول).

[٢] ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل (ثان)، ونفس الفلك الأقصى -وهي السماء التاسعة- وجرم الفلك الأقصى[أ]. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث، ونفس فلك الكواكب، وجرمه. ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع، ونفس فلك زحل، وجرمه. ولزم من العقل الرابع عقل خامس، ونفس فلك المشتري وجرمه. وهكذا حتى انتهى إلى العقل[ب] (=التاسع) الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه، والعقل العاشر وهو الأخير[ج] الذي يسمى العقل الفعال. ثم لزم حشو فلك القمر، وهي المادة القابلة للكون والفساد، من العقل الفعال وطبائع الأفلاك.[د]

[٣] ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب امتزاجات مختلفة، تحصل منها المعادن والنبات والحيوان. ولا يلزم (=لا يجب) أن يلزم (=يفيض) من كل عقل عقل إلى غير نهاية، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع. فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر؛ فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة، والأفلاك تسعة، ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول تسعة عشر (=العقل الأول الصادر عن الله، ثم تسعة عقول وتسع نفوس).

[٤] وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء: عقل، ونفس فلك، وجرمه. فلا بد وأن يكون في مبدأه تثليث لا محالة. ولا يتصور كثرة في المعلول[هـ] الأول، إلا من وجه واحد: وهو أنه يعقل مبدأه ويعقل نفسه. وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود، لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة: فالأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه. ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه. ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته.

[٥] فيبقى[و] أن يقال: هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول، ومبدأه واحد؟ فنقول: لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولزمه ضرورة، لا من جهة المبدأ، أن عقل المبدأ، وهو في ذاته ممكن الوجود، وليس له الإمكان من المبدأ الأول بل هو لذاته. ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد. ويلزم ذلك المعلول الواحد،[ز] لا من جهة المبدأ، بل من جهته[ح]، أمور ضرورية إضافية أو

(أ) ي: الفلك الاول ـ(ب) ي: سقط "العقل" (ج) ب، ي، ت: والعقل الاخير هو (ت: وهو؛ ي: سقط "وهو" (د) ي: الافعال (هـ) ي، ت: في المعقول (و) ب، ي: فينبغي(ز) ب، ي: يلزم ذلك المعلول (وسقط "الواحد")(ح) ب: سقط "بل من جهته"؛ ي: سقط "جهته".

غيـــر إضافيـــة، فيحصل (=تحصل) بسببه كثرة، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة. فعلـــى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط، إذ لا بد من الالتقاء، ولا يمكن إلا كذلك. فهو الذي يجب الحكم به. فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم.

[١٩- هذا كله تخرص من ابن سينا والفارابي، أما مذهب الفلاسفة فشيء آخر]

[١٨-ر] قـلـت:

[أ] هذا كله تخرص[أ] على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره.

[ب] ومذهب القوم (=أرسطو، المشاؤون) القديم هو: أن هاهنا مبادئ هـي الأجرام[ب] السماوية؛ ومبادئ الأجرام السماوية موجـودات مفارقة للمـواد(عقـول) هي المحركة للأجرام السماوية. والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعـة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرهـا إياهـا، بالحركـة[ج] والفـهم عنـها؛ وأنـها إنما خلقـت من أجل الحركة.[(١٤)]

[ج] وذلك أنه لما صـح أن المبـادئ الـتي تحـرك الأجـرام السماويـة هـي مفارقة للمواد، وأنها ليست بأجسام، لم يبق وجه بـه يحـرك[د] الأجسـام مـا هـذا شأنه (=فاعل يحرك) إلا من جهة أن المحرك[هـ] أمر بالحركة. ولذلك لـزم عندهـم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئـها المحركـة لهـا على جهة الأمر لها.[(١٥)]

[د] ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم، إلا أن المعلـوم في مـادة والعلـم ليس في مادة -وذلك في كتاب النفس (=لأرسطو)- فإذا وجدت موجودات ليســت في مادة، وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف شئت أن تسميهـا. وصـح

---

(١٤) يستعمل ابن رشد هنا وفي الفقرات التالية كلمات "الطاعة" و "الفـهم" و "الامتثـال" و "الأمـر" كناية عن نظام السببية والحتمية الكونية القائمين على الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات.
(١٥) انظر معنى كون السماء حيوانا عندهم في هامش ٤٤ المسألة الأولى.

(أ) ب: تحرض (ب) ب: هي للاجرام (ج) ي: أضاف "والمحبة" (د) ب، ي: به تحرك (هـ) ي: المتحرك.

عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قبل أنها التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة، التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة، فإنه ليس جسما ولا قوة في جسم، وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات (=العقول السماوية).

[هـ] وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها، ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود وأقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم- و[لا] ما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية، مع أنها (=علاوة على أنها) تتحرك بها الحركات التي تخصها.

[و] ومما صح(أ) عندهم: أن الآمر بهذه الحركة(ب) هو المبدأ الأول، (=المحرك الأول)، وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادئ (=العقول الفلكية) أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر(=الحركة) قامت السموات والأرض؛ كما أن بأمر الملك الأول (الرئيس) في المدينة، قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة، إلى جميع من فيها من أصناف الناس؛ كما قال سبحانه "وأوحى في كل سماء أمرها"(فصلت ١٢). وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا.[١٦]

[٢٠- أقرب تصوير لمذهب الفلاسفة]

[ز] وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ، بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم. وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، كما قال سبحانه: "وما منا إلا له مقام

(١٦) ربما يشير هنا إلى الآية الكريمة: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان" (الأحزاب ٧٢).

(أ) ب، ي: مما صح (ب) ي: الحركات.

معلوم" (الصافات ١٦٤). وأن الارتباط الذي بينهما هو الذي يوجب كونهما معلولة بعضها عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأول. وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق، في ذلك الوجود، إلا هذا المعنى فقط. وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد، فذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول، والصانع والمصنوع.

[ح] فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر (= تحريك الأفلاك بعضها بعضا)، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين (= المحركين =نظام السببية)، لوجب أن يكون الآمر الأول (=المحرك الأول =السبب الأول) هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة. فإنه إن كان شيء [أ] وجوده في أنه مأمور، فلا وجود له إلا من قبل الآمر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد هاهنا.

[ط] وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم. فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها، فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده. وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا، ولا من مذهب أفلاطون. وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية.

[٢١- طريقة في تصوير مذهب القدماء، معقولة ومحبوبة للنفس، ومشهورة إقناعية]

[ي] وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة، مع أنها معقولة. وذلك أن ما شأنه ذلك الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع:

(أ) ب: "فانه اعطى كل شيء" عوض "فانه ان كان شيء".

[١] وأحد المقدمات(أ) التي يظهر منها هذا المعنى هو أن الإنسان إذا تأمل ما هاهنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة، هي الأشياء المتحركة من ذاتها، بحركات محدودة، نحو أغراض وأفعال محدودة، تتولد عنها أفعال محدودة. ولذلك قال المتكلمون: إن كل فعل(ب) فإنما يصدر عن حي عالم.

[٢] فإذا حصل له هذا الأصل -وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها أفعال محدودة منتظمة فهو حيوان(ج) عالم- وأضاف(د) إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس: وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة، يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات، تولد أصل ثالث لا شك فيه، وهو أن السموات أجسام حية مدركة.

[٣] فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد، فذلك معروف بنفسه عند التأمل. فإنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل، لم يكن هاهنا فصول أربعة. ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة، لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى(هـ) الكون على نظام في كون (تكون) الأسطقسات بعضها من بعض على السواء، لينحفظ لها الوجود(و) مثال ذلك أنه إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال، فكانت الأمطار وكثر كون الأسطقس المائي، وكثر في جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائي. وفي الصيف بالعكس. أعني إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا. وهذه الأفعال التي تلفى للشمس من قبل القرب والبعد، الذي لها دائما من موجود موجود(ز) من المكان الواحد بعينه، تلفى للقمر ولجميع الكواكب: فإن لكلها أفلاكا مائلة، وهي تفعل فصولا أربعة في حركاتها الدورية.

[٤] وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار. وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان بتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه: "و سخر لكم الليل والنهار" الآية (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" (إبراهيم ٣٣).

[٥] فإذا تأمل(ح) الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة(ط) عن

(أ) ي، ت: واحدى ؛ ب: واخذ (ب) ب: ان كل فاعل (ج) ب، ي: حي (د) ي، ت: واضيف (هـ) ب: ولما جرى (و) ب: ليتحفظ الوجود (ز) ب: وجود موجود (ح) ب: فاذا قابل (ط) ب، ي: المتقننة.

حركات الكواكب، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهي ذوات أشكال محدودة، ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة، وحركات متضادة، علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية، ذوات اختيار وإرادة.

[٦] ويزيده إقناعا في ذلك أنه: **إذ يرى**[أ] أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد التي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة، على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها وإظلام أجسادها، وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك، التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها، **علم** على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية[ب] مدركة من هذه الأجسام، لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها، كما قال سبحانه: "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (غافر ٥٧)؛ وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التي هاهنا، علم على القطع أنها حية: فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل حياة منه.

[٧] **فإذا** تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث، وهو أنها، مع (=علاوة على) عنايتها بما[ج] هاهنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها، علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات، وأن الآمر لها غيرها. وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه هاهنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. وأنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت[د] بما هاهنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة،[هـ] ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل. فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه إليها لحفظ ما هاهنا، وإقامة وجوده. والآمر هو الله سبحانه. وهذا كله معنى قوله تعالى "أتينا طائعين".[١٧]

---

(١٧) الآية: (=ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين" فصلت ١١).

(أ) ب: انه يرى؛ ي١: اذ نحن نرى؛ ي٢: اذ نرى (جمعنا بين "ب" و "ي" لتستقيم العبارة ويكون هناك شرط للجواب القادم: "علم"، م.ع.ج) (ب) ب: هيئة (ج) ب، ي: ان عنايتها بما؛ ت: ان عنايتها بنا (د) ب: لما اعتنيت (هـ) ب: مدبرة.

[٢٢- نظام الكون أشبه بنظام المدينة]

[٨] ومثال هذا في الاستدلال: لو أن إنسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خطر[أ] وفضل، مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين إليها، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال وأن لهم أميرا[ب] هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة[١٨] للعناية بغيرهم المستمرة، هو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة. وأنهم كالعبيد المسخرين له. وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" الآية (الأنعام ٧٥).

[٩] وإذا اعتبر الإنسان أمرا آخر، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية، ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد، علم أيضا، على القطع، أن لجماعة كل كوكب منها آمرا[ج] خاصا بهم، رقيبا عليهم من قبل الآمر الأول؛ مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة، كل واحد منها تحت آمر واحد، وأولئك الآمرون وهم المسمون العرفاء، يرجعون إلى أمير واحد وهو أمير الجيش.

[١٠] كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية، التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي (=الأجرام السماوية) نيف على الأربعين،(فهي حركاتها) ترجع كلها إلى سبع آمرين، وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الآمر الأول سبحانه. وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه، سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود[د]

(١٨) بالنسبة لابن رشد يمكن أن نفهم نظام الكون وعلى رأسه المحرك الأول وعلاقته بأجزاء ذلك النظام إذا استحضرنا الكيفية التي تنتظم بها العلاقات في نظام المدينة. أما الفارابي فقد فعل العكس: فهو يشترط في المدينة لكي تكون فاضلة أن تحاكي نظام الكون. هنا مع ابن رشد يؤخذ النموذج من الواقع الملموس لبناء "العلم" الإلهي، بينما يعمد الفارابي إلى بناء نموذج ذهني لـ "العلم" الإلهي ليقيس عليه نظام المدينة !

(أ) ب١، ي: ذوي نطق؛ ب٢: ذوي نظر (ب) ب، ي: لهم آمرا (ج) ب: منها اميرا (ويطرد الفرق بين "الآمر" و"الامير" في الفقرة) (د) ي: سقط "وجود".

سائر الآمرين بالآمر الأول أو لم يعلم! فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها، أعني قديمة من غير علة ولا موجد، لجاز عليها ألا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير، وألا تطيعه. وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول. وإذا لم يجز ذلك عليها، فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة؛ وليس ذلك أكثر من أنها مُلك له في عين وجودها، لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده، بل في نفس وجودها. فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات(أ) تقومت بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه: "إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا"(مريم ٩٣). وهذا المُلك هو ملكوت السموات والأرض، الذي أطْلع الله تعالى عليه إبراهيمَ عليه السلام في قوله تعالى: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" (الأنعام ٧٥).

[١١] وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب ألا تكون خِلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي هاهنا، وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل وإن كان يعترف بالوجود. فمن رام أن يشبه الوجودين(ب) أحدهما بالآخر، وأن الفاعل لها(ج) فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات هاهنا، فهو شديد الغفلة، عظيم الزلة، كثير الوهلة.

[ك] فهذا هو أقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية، وفي إثبات الخالق لها، وفي أنه ليس بجسم. وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام، وأحدها هي النفس. وأما إثبات وجوده من كونها محدثة، على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها، كما رام المتكلمون فعسير جدا. والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه. وسيتبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق إثبات وجود الله سبحانه.

[ل] وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ذكر شيء شيء مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة، ونعرف مرتبته في الحق؛ إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب.

(أ) ب: تلك الذات (ب) ب: الموجودين (ج) ب: الفاعل لهما.

[٢٣- كلام لا ينبغي أن تتلقى به آراء العلماء]

[١٩-غ] قال أبو حامد رادا على الفلاسفة:

[أ] قلنا: ما ذكرتموه (نظرية الفيض) تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستُدِل به على سوء مزاجه، أو أورد[أ] جنسه في الفقهيات، التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل إنها ترهات لا تفيد[ب] غلبات الظنون.

[٢٠-ر] قلت:

[أ] لا يبعد أن يعرض مثل هذا (=الذي قاله الغزالي) للجهال مع العلماء، وللجمهور مع الخواص، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات: فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها هذى[ج] (=هذيان) بهم الجمهور: وظنوا أنهم مُبرسَمِين(=حمقى، معتوهين).وهم في الحقيقة الذين ينزلون[د] منزلة المبرسمين من العقلاء، والجهال من العلماء.

[ب] وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يُتَلَقّى بها آراء العلماء وأهل النظر.وقد كان الواجب عليه إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء. حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو إبطالها.

[٢٠-غ] قال أبو حامد:

[أ] ومداخل[هـ] الاعتراض على مثلها[و] لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة[ز]: الأول من هذا أنا نقول: ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود، فنقول: كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره، فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة. وإن كان غيرُه فهَلاَّ قلتم: في المبدأ الأول كثرةٌ لأنه موجود، وهو مع ذلك واجب الوجود. فوجوب الوجود[ح] غير نفس الوجود، فليُجَزْ صدور المختلفات منه[ط] لهذه

(أ) ب، ي: "واورد" عوض "او اورد " (ب) ب، ي: أضيف "الا" (ج) ب: هزأ (د) ب: يعتزلون (هـ) ي: وتداخل؛ (و) ب، ي: على مثله (الضمير يعود على "ترهات"، "تحكمات" التي وصف بها الغزالي نظرية الفيض عند ابن سينا، فقرة: (٢٠-غ) أ، أعلاه م.ع.ج) (ز) ي: محدودة (ح) ب: ووجوب الوجود؛ ي: سقط (ط) ب: فلنجز صدور المختلفات منه؛ ي: فلنبحث ما يلزم صدور المختلفات (وسقط "منه").

الكثـــرة. وإن قيـــل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود [أ]، (=قلنا:) فلا معنى لإمكـــان الوجود إلا الوجود. فإن قلتم يمكن أن يُعرف كونُه موجودا، ولا يُعرف كونُه ممكنا، فـــهو غيره، (=قلنا:) فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر، فليكن غيره. وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، فإن كان فصـــل أحد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق.

[ب] فإن قيل إمكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره؛ فكيف يكون ما لـــه من ذاته وما له من غيره واحدا؟ قلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن يُنْفَى وجوب الوجود ويُثْبَتَ الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الـــذي لا يتســـع للنفي والإثبات، إذ لا يمكن أن يقال: موجود وليس بموجود، أو واجب الوجـــود وليـــس بواجب الوجود؛ ويمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود، [ب] كما يمكن أن يقـــال موجود وليس بممكن الوجود، وإنما تُعْرف الوحدةُ بهذا. فلا يستقيم تقدير [ج] ذلك في الأول إن صح ما ذكروه [د] من كون إمكان الوجود غير الوجود [هـ] الممكن.[19]

[٢٤- الغلط غلط ابن سينا .. واعتراض الغزالي غير صحيح]

[٢٠-ر] قلت:

[أ] **أما قوله:** "إن قولنا في الشيء إنه ممكن الوجود، لا يخـــلو: إما أن يكـــون عين الوجود أو غيره/ أي معنى زائدا على الوجود، فإن كان عينه فليس بكثرة، فلا معــــنى لقولهم إن ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة؛ وإن كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجـود، فيكون واجب الوجود فيه كثرة، وذلك خلاف ما يضعون"، **فإنه كلام غير صحيح وقـد ترك قسمـا ثالثـا. وذلـك أن واجـب الوجـود ليـس هـو معنى زائـدا على الوجـود**

(١٩) الموجود الذي يقول عنه ابن سينا إنه "ممكن الوجود بذاتـه واجـب الوجـود بغيره" ليـس هـو المبدأ الأول بل الفائض الأول (ما يوازي المحـرك المتحـرك عنـد أرسطو= الفلـك المحيـط) والغـزالي يعرف هذان فكيف يحتج على هذا بالقول إنه لا يصدق على الواحد الحـق (الله) ولا يستقيم تقديـر ذلك في الأول، ولم يقل أحد إنه يصدق عليه!؟ إنه التشغيب، لا غير. وسيفند ابن رشد رأي كل مـن ابن سينا والغزالي أسفله.

(أ) ب، ي: سقط "الا الوجود" (ب) ب، ي: سقط "ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجـود" (ج) ي: تقريـر (د) ي: ما ذكرناه، ب: ما ذكرتموه (هـ) ب: غير الموجود.

خارج النفس، وإنما (=هو مقولة عقلية أو) هو حالة للموجود[أ] الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته، وكأنها راجعة إلى نفي العلة، أعني: أن يكون[ب] وجوده معلولا عن غيره؛ فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه، بمنزلة قولنا في الموجود[ج]: إنه واحد.

[ب] وذلك أن الوحدة[د] ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس- في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض. وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام؛ وكذلك واجب الوجود: إنما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره. وكذلك قولنا: ممكن الوجود من ذاته، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس، كما فهم من الممكن الحقيقي. وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضي ألا يكون وجوده واجبا إلا بعلة[هـ]؛فهو يدل على ذات إذا سلب عنه علته لم يكن واجب الوجود بذاته، بل كان غير واجب الوجود، أي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود. فكأنه قال: إن الواجب الوجود منه ما هو واجب لنفسه، ومنه ما هو واجب لعلة، والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه. فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة للذات، ولا زائدة على الذات؛ وإنما هي أحوال سلبية أو إضافية[و]، مثل قولنا في الشيء: إنه موجود. فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا في الشيء إنه مبيض.(٢٠)

[ج] ومن هنا غلط[ز] ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد على الذات، وكذلك الوجود على الشيء في قولنا إن الشيء موجود، وستأتي هذه المسألة. وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا، أعني قوله "ممكن الوجود من ذاته واجب[ح] من غيره". وذلك أن الإمكان هو صفة[ط] في الشيء، غير الشيء الذي فيه الإمكان. فيقتضي ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركبا من شيئين اثنين: أحدهما

---

(٢٠) "واجب الوجود" يعني سلب صفة "ممكن الوجود"، والعكس بالعكس. وكذلك: "موجود"، هو سلب للعدم . ومثل هذه الأوصاف ليست قاسمة للذات، ليست فصولا جوهرية تفصل النوع عن الجنس، كما يفصل "عاقل" الإنسان عن الحيوان في تعريفه بأنه "حيوان عاقل". أما إذا قلنا عنه: "أبيض" فقد أضفنا صفة له زائدة على ذاته، خارج النفس: توجد في الواقع المشاهد.

(أ) ي: أضيف "خارج" (ب) ب:ان لا يكون (ج) ب: في الوجود (د) ي: ان الوجود (هـ) ب: واجبا لا بعلة؛ ت: واجبا بل بعلة (و) ي، ت: سلبية واضافية (ز) ب: ومن هذا غلط (ح) ي: وواجب (ط) ب: هي صفة.

المتصف بالإمكان، والثاني المتصف بوجوب الوجود. فهي عبارة ردية، ولكن إذا فهم منه المعنى الذي قلناه لم يلحق الشك الذي ألزمه إياه أبو حامد؛ وإنما يبقى عليه هل إذا فهم من المعلول الأول إمكان وجوده، هل يقتضي له أن يكون مركبا أم لا؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية[أ] لم تقتض له التركيب. وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة يقتضي أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس. فإن هذا حال الإعدام (السلب) وحال الإضافات.

[د] ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة في الموجودات خارج النفس، أعني العشر مقولات. وأبو حامد يوجب في قوله إن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضي معنى زائدا خارج النفس بالفعل؛ وهو غلط وقول سفسطائي. وذلك بين من قوله: "وبالجملة الوجود[ب] أمر عام ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني لا فرق". فإن قسمة الوجود إلى ممكن وواجب ليس كقسمة الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، أو إلى مشّاء وسابح وطائر، لأن هذه أمور زائدة على الجنس، توجب أنواعا زائدة. والحيوانية معنى مشترك لها، وهذه الفصول زائدة عليها.

[هـ] وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل، وهو عبارة ردية كما قلنا[٢١]. وذلك أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته[ج] إلا العدم، أعني: أن كل ما هو موجود من غيره

---

(٢١) القسمة العقلية المعروفة هي أن يكون الشيء: ١) إما واجبا (بمعنى أنه يتصف بالضرورة العقلية، مثل قولنا: لكل معلول علة؛ ٢) وإما ممتنعا (محال في العقل، كالجمع بين النقيضين)، ٣) وإما ممكنا (يجوز أن يكون وأن لا يكون، مثل نزول المطر). وعليه فالعالم: لا يمكن القول عنه إنه ممتنع الوجود لأنه موجود فعلا. فيبقى أن يكون إما واجب الوجود أو ممكن الوجود. وبما أنه متغير فهو "ممكن"، وبما أن لكل تغير سبب، فيجب أن ترتقي سلسلة الأسباب إلى سبب أول، يكون واجب الوجود يكون علة لـ "العالم". وبما أن المعلول لا يتأخر عن علته، إلا لمانع، ولا مانع هناك بالنسبة لواجب الوجود (=الله)، فيجب أن يوجد العالم مع علته، واجب الوجود، منذ الأزل، وبالتالي يكون قديما، بتعبير المتكلمين. ولكي يوفق ابن سينا بين هذه القسمة العقلية المنطقية وبين مفهوم الحدوث عند المتكلمين أضاف قسما رابعا وسماه "الممكن بذاته الواجب بغيره". وهكذا أراد إرضاء المتكلمين بـ "الممكن بذاته" لأنه يوازي قولهم "محدث". وإرضاء الفلاسفة بـ "الواجب بغيره" إذ يجعله معلولا للواجب. ويرى ابن رشد أن ذلك لا يرضي أحدا. فالممكن بطبيعته يضاد الواجب الذي هو من طبيعة أخرى، إذ يقال في مقابله، فكيف يجوز الجمع بين الضدين؟

(أ) ب: اضافة (ب) ب، ي، ت: الموجود (ج) ي: ورد ما معناه "من هذا" أو "من ذلك" عوض "من ذاته".

فليس له من ذاته إلا العدم؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة[أ] الممكن الحقيقي. ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة، إذا لم يرد بالممكن: الممكن الحقيقي. وسيأتي هذا بعد.

[٢٥- تصحيح الموقف : أنواع قسمة الموجود...]

[و] وتحصيل هذا الموضع: أن الموجود إذا قسم، فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية، أو أحوال إضافية أو أعراض زائدة على الذات. فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي، ولا بد، تكثر الأفعال عنه. وأما قسمته إلى أحوال إضافية أو عرضية فليس تقتضي تكثر أفعال مختلفة. فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية، تقتضي له أفعالا [مختلفة]، فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة، ليس تحتاج إلى معلول عنه هو مبدأ الكثرة! وإن قال إنه ليس تقتضي كثرة الصفات الحالية صدور أفعال مختلفة، فولا[ب] الصفات الحالية التي في المعلول الأول تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة. فوضع من وضع المعلول الأول على هذا أفضل.

[ز] وقوله: "فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحدا" -وقد كان هذا الرجل (=ابن سينا) زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان- فهلا يلزم هذا القول في هذا المكان[ج]! وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في أحوالها من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات، كما منعه أبو حامد؟ وإذا فهمت هذا قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل!

[ح] فإن قيل يلزم على هذا ألا يكون تركيب، لا في واجب الوجود بذاته ولا في واجب الوجود بغيره، قلنا: أما واجب الوجود بغيره فإن العقل يدرك فيه تركيبا من علة ومعلول: فإن كان جسما (=سماويا =الفلك المحيط) لزم أن يكون فيه اتحاد من جهة وكثرة من أخرى، أعني الأجسام الغير الكائنة الفاسدة، أعني: اتحادا بالفعل (=بالمحرك أول) وكثرة بالقوة (=المتحركات: الأفلاك التي تتحرك باقترابها منه وابتعادها). وإن كان غير جسم (= عقلا محضا) لم يدرك

(أ) ي: طبيعته من طبيعة (ب) ب١: شكلت "فولا"؛ ب٢: فولاء (ج) ب: هذا الامكان.

العقل كثرة لا بالقوة ولا بالفعل، بل اتحادا[أ] من جميع الوجوه. ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة؛ لكنهم يقولون في هذه الموجودات إن العلة فيها أبسط من المعلول. ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها، لأن الأول لا يفهم منه علة ومعلول أصلا. وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب. ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث. هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم، فيكون معنى العلة والمعلول في هذه الموجودات كأن فيها كثرة بالقوة تظهر في المعلول، أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة – لا فيه –[ب] في وقت من الأوقات. فإذا فهم هذا من قولهم وسلم لهم، لم يلحقهم الاعتراض الذي ألحقهم أبو حامد. وأما إذا فهم من قولهم أن الثاني يعقل ذاته ويعقل مبدأه فهو بما يعقل من ذاته يصدر عنه شيء، وبما يعقل من مبدأه يصدر عنه شيء آخر، لأنه ذو صورتين أو وجودين كما فهمه أبو حامد عنهم (= وهو قول ابن سينا)، فهو قول باطل؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، كان مركبا من أكثر من صورة واحدة (=يعقل ذاته: صورة، ويعقل مبدأه: صورة الخ) وكانت تكون تلك الصورة واحدة بالموضوع[ج] (= المعلول الأول واحد كذات) كثيرة بالحد (=بالتعريف: يعقل ذاته، ومبدأه)، كالحال في النفس(٭). لكن أكد هذا الظن بهم (بابن سينا والفارابي) ما يزعمون من صدور(العقول السماوية) بعضها عن بعض، وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر، هنالك، بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة. وبحق صارت العلوم الإلهية، لما حُشِيَتْ بهذه الأقاويل، أكثر ظنية من صناعة الفقه.

[ط] فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من أن يلزمهم الكثرة في واجب الوجود، من أجل إلزامهم إياها في ممكن الوجود، أنه ليس بصحيح؛ لأنه إن فَهِم من "الإمكان" الإمكانَ الحقيقي كان هنالك تركيب ولا بد. وإن كان ذلك مستحيلا، على ما قلناه وسنقوله بعد، لم يلزم مثل ذلك في واجب الوجود. وإن فَهِم من الإمكان معنى ذهنيا، لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركبا من هذه الجهة، وإنما يُفهم منه التركيب من جهة ما هو علة ومعلول.[د]

(٭) النفس واحدة كذات، كثيرة بالحد، وحدها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"، أنظر هامش ٢٢.

(أ) ت: بل كان اتحاد؛ ي: بل اتحاد (ب) ي: كثيرة لاقية (ج) ب: واحدة بالوضع (د) ي: ما هو من علة ومعلول.

[٢٦-الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة]

[٢١ -غ] قال أبو حامد :

[أ] الاعتراض الثاني هو أن نقول: أعَقْلُهُ (=العقل الفائض) مبدَأَهُ (=هو) عينُ وجوده وعينُ عقلِه نفْسَهُ أم غيره؟ فإن كان عينَه فلا كثرة في ذاته، إلا في العبارة عن ذاته؛! وإن كان غيره، فهذه الكثرة موجودة في الأول، فإنه يعقل ذاته ويعقل[أ] غيره!

[٢١-ر] قلت:

[أ] الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته[ب]، وأنه في طبيعة المضاف؛ وبذلك نقص عن مرتبة الأول. والأول في طبيعة الموجود بذاته. والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمرا مضافا وهو كونه مبدأ. لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما سنقوله بعد. ولذلك ليس يلزم هذا القول الشناعات التي يلزمونها إياه.

قال أبو حامد:

[ب] فإن زعموا أن عقْلَهُ ذاتَهُ[ج] عينُ ذاته، ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره، فإن العقل يطابق المعقول؛ فيكون راجعا إلى ذاته.

قلت:

[ب] هذا كلام مختل: فإن كونه مبدأ هو معنى مضاف، فلا يصح أن يكون عيْنَ ذاته. ولو عقلَ كونَهُ مبدأ لِعَقْل[د] ما، هو له مبدأ، على النحو من الوجود الذي هو عليه -ولو كان ذلك كذلكٍ- لاستكمل الأشرفُ بالأخس؛ فإن المعقول هو كمال[٢٢] العاقل[هـ] عندهم على ما يظهر في علوم العقل الإنساني.

---

(٢٢)"الكمال" له معنى خاص في لغة أرسطو وهو: "ما به يستكمل الشيء نوعه وصفاته". وهو نوعان: أول وثان. الأول يدخل في صميم مقومات الشيء من الصفات، مثل الشكل بالنسبة للكرسي. والثاني هو الصفات التي لا تدخل في صميم كيان الشيء ككونه كرسيا عاديا أو فخما ، وعلى هذا الأساس يعرف أرسطو النفس بكونها: "كمال =

(أ) ب: ولا يعقل (ب) ب: هو غير ذاته (ج) ب: ان علة ذاته(د) ب، ي١: لعَقل؛ (هـ) ب: الفاعل.

قال أبو حامد:

[ج] فنقول: و(العقل) المعلول عَقْلُه ذاتَه[أ] عينُ ذاتِه، فإنه عقْلٌ بجوهره فيعقِل نفسَه، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا واحد. ثم إن كان عقْلُه ذاتَه عينُ ذاتِه فليعقِل ذاتَه معلولا لعلة، فإنه كذلك. والعقل يطابق المعقول. فيرجع الكل إلى ذاته؛ فالكثرة إذن غير موجودة. وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول؛ فليصدر منه [ب] المختلفات.

قلت:

[ج] ما حكاه هاهنا عن الفلاسفة (ابن سينا)، في وجود الكثرة في العقول فقط دون [ج] المبدأ الأول، هو كلام فاسد غير جار[د] على أصولهم (أرسطو).

[١] فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلا عندهم. وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول. والفرق بين عقْلِ الأول ذاتَه وسائرِ العقول ذواتَها عندهم، أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى ما مضافا إلى علة. وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا إلى علتها[هـ] فيدخلها الكثرة من هذه الجهة. فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة، إذ[و] كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول، ولا واحدٌ منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي به الأول بسيط، لأن الأول معدود في الوجود بذاته، وهي في الوجود المضاف.

[٢] **وأما قوله:** "ثم إن كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فإنه كذلك، والعقل يطابق المعقول، فيرجع الكل إلى ذاته فلا كثرة إذن؛ وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول" [ز]، فإنه ليس يلزم، من كون العقل والعاقل والمعقول في العقول المفارقة معنى واحدا بعينه، أن تكون كلها تستوي في البساطة. فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد. وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول. والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاتُه قائمة بنفسها، وسائر

= أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". فجسم الإنسان طبيعي: غير صناعي، وآلي: بمعنى أنه يعمل عمل الآلة باليد والعين الخ. ولكنه لا يستكمل مقومات وجوده كجسم حي بالفعل، إلا بالنفس. فهي التي تخرج الحياة فيه من القوة إلى الفعل. وهي ثلاثة أنواع: نباتية (النبات كماله الأول: يتغذى وينمو) وحيوانية (الحيوان كماله الأول: يتغذى وينمو ويحس) وناطقة أي عاقلة (الإنسان كماله الأول: يتغذى وينمو ويحس ويعقل).

(أ) ب: والمعلول علة ذاته (ب) ب، ي، ت: فلا تصدر منه (ج) ب، ي: وجود الكثرة فقط دون (د) ب: غير جائز (هـ) ي: مضافا الى ذاتها علتها (و) ب: اذا (ز) ت: "في العقل الاول" عوض "في الاول".

العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به. فلو كان العقل والمعقول(أ) في واحد واحد منها من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودة(ب) بغيرها، أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول. وذلك كله مستحيل عندهم.

[٣] وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي؛ وإنما يمكن أن يتكلم في هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر في الإنسان في هذه المعاني- إذا تقدم الإنسان فعرف ما هو العقل؟ ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس؟ ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس؟ فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي، وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة. وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذي. ولذلك صارت الأشعرية إذا حكت(ج) آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الأول الذي للإنسان في الموجودات.

قال أبو حامد:

[د] ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثـرة!

قلت:

[د] يريد أنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة لغيره، فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحدا من كل جهة: إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحدا من كل جهة. وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون أنه مذهب أرسطوطاليس.

[٢٢-غ] قال أبو حامد :

[أ] فإن قيل (=إذا رد ابن سينا): الأول لا يعقل إلا ذاته، وعقلُه ذاتَه هو عين ذاته، فالعقل والعاقل والمعقول واحد، ولا يعقل غيره، فالجواب من وجهين: **أحدهما**: أن هذا المذهب لشناعته هجَره ابن سينا وسائر المحققين. وزعموا أن الأول يعقل(د) نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه، ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا: إذ استقبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر

(أ) ت: نفسه (ب) ب١: الموجود؛ ب٢: الموجودات (ج) ب: حكمت (د) ب: يعلم.

منه. ومعلوله (أ) عقل، ويفيض منه عقل، ونفس فلك، وجرم فلك (ب). ويعقل نفسه ومعلولاتِه الثلاث، وعلّته. ومبدأُه لا يعقل إلا نفسه. (ج) فيكون المعلول أشرفَ من العلة من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور. والأول ما عقل إلا نفسه، وهذا (=الفائض عنه) عقَل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه راجعا إلى هذه الرتبة، فقد جعله أحقر من كل موجود (د) يعقل نفسه ويعقله. (هـ) فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة منه إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه. (و)

[ب] وقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم. إلا أنه فارق الميتَ في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله، والناكبين لطريق الهدى، المنكرين لقوله: "ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم" (الكهف ٥١)، الظانين بالله ظن السوء، المعتقدين أن الأمور الربوبية يستولي على كنهها القُوَى البشرية المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم. فلا جرم اضطروا (ز) إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكي في منام لَتُعُجِّبَ منه.

[٢٧- لو قيل للجمهور إن الشمس أكبر من الأرض، لاندهشوا! العلم شيء وبادئ الرأي شيء آخر]

[٢٢-ر] قلت:

[أ] إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عُرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه كما قال، وأن كثيرا من هذه، ليس تُلْفَى لها مقدمات، من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين.

(أ) ي: ومعقوله (ب) ب: "وجرم" عوض "وجرم فلك" (ج) ب: سقط "لايعقل الا نفسه" (د) ب: وجود (هـ) ب، ي، ت: سقط "ويعقله" (و) ب: اذا كان هو لا يعقل الا نفسه؛ ي: سقطت العبارة (ز) ب، ي: لما اضطروا.

[ب] مثال ذلك: أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هي نحو من مائة وسبعين[أ] ضعفا من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل. ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم. ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير. بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان، لمن سلك طريق البرهان.

[ج] وإذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية (=الرياضية والفلكية)، فأحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الإلهية. أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأي، وشبيها بالأحلام. إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني: عقل الجمهور. فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل، هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية بل وفي العملية. ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت، ثم توهم وجودها، لكان في بادئ الرأي من المستحيل. ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية، فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء. حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع.

[د] وإذا كان هذا هكذا، فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب[ب] ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجودا في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجودا، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي.

[هـ] وإذا كان هذا هكذا، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية، مثل ما وقعت في سائر المسائل. والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم. ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم، إلى أن

(أ) ي: مائة وستين؛ ت: مائة وستة وستين (ب) ب: "والذي يثبت" عوض "والترتيب".

هذا كله من باب التكييف (=الوصف بأوصاف) في الجوهر الذي[أ] لا تكيفه العقول، لأنه لو كيفته[ب] لكان العقل الأزلي[ج] والكائن الفاسد واحدا.

[و] وإذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام، ويجادل في الله بغير علم. ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم. ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية هي ظنية.

[ز] ولكن على كل حال[د]، فنحن نروم أن نبين (=وجهة نظر أرسطو أنطلاقا) من أمور محمودة ومقدمات معلومة، وإن كانت ليست برهانية. ولم[هـ] نَكُ نستجيز[و] ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه.

[ح] وأما نحن فإنا نبين[ز] الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول وسائر الموجودات، ومقدار ما انتهت إليه من ذلك العقول الإنسانية، والشكوك الواقعة في ذلك. ونبين أيضا الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول، وفي سائر الموجودات، والشكوك الداخلة عليهم في ذلك، ومقدار ما انتهت إليه حكمتهم. ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين، ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله تعالى إليه. **فنقول:**

[٢٨- رؤية العالم عند أرسطو - استطراد]

[أولا : الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم]

[١- الأسباب الأربعة]

[أ] فأما[ح] الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم[ط]، لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالفوا الأمور

(أ) ب١: الجواهر الذي؛ ب٢: الجواهر التي(ب) ب: لا يكيفه العقل لانه لو كيفه (ج) ي: العقل (د) ب: على حال (هـ) ب: وان لم (و) ب: هكذا "نستخير" (ز) سقطت في أغلب النسخ العبارة "واما نحن فانا نبين" (ح) ب، ي: فنقول اما (ط) ي: بعلومهم.

المحسوسة. وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين: متنفسة (=تتنفس= متحركة=حية)، وغير متنفسة. ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها[أ] متكوِّنا بشيء سموه "صورة"، وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معدوما، ومن شيء سموه "مادة" وهو الذي منه تكوَّن. وذلك أنهم ألْفَوْا كل ما يتكون هاهنا إنما يتكون[ب] من موجود غيره، فسموا هذا "مادة". ووجدوه أيضا يتكون عَنْ شيء فسموه[ج] "فاعلا"، ومن أجل شيء [فـ]ـسَمَّوْه أيضا "غاية"، فأثبتوا **أسبابا أربعة**.

[ب] **ووجدوا** الشيء الذي يتكون به المتكون أعني صورة المتكون، والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له، **واحدا**: إما بالنوع وإما بالجنس. أما بالنوع فمثل أن الإنسان يُوَلِّدُ إنسانا[د]، والفرس فرسا. وأما بالجنس[هـ] فمثل تَوَلُّدِ البغل عن الفرس والحمار (=نوعين من جنس الحيوان).

[٢- السبب الأول، القوة المصورة ، الخالق]

[أ] ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية، أدخلوا **سببا فاعلا، أوَّلاً، باقيا** (=أزليا). فمنهم من قال: هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الأجرام السماوية؛ ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الأجرام[و] السماوية؛ ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول؛ ومنهم من جعله عقلا دونه(=دون المبدأ الأول مرتبة)، واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية[ز]: لأنه وجب عندهم أيضا أن يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا.

[ب] وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضا[ح] المتنفسة، فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر، وهو معطي النفس، ومعطي الصورة، والحكمة[ط] التي تظهر في الموجودات، وهو الذي يسميه جالينوس **"القوة المصورة"**. وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة[ى] هي مبدأ مفارق: فبعض جعله عقلا، وبعض جعله نفسا، وبعض جعله الجرم السماوي، وبعض جعله الأول.

(أ) ب: عنها (ب) ب: أضيف "بشيء سموه صورة و" (ج) ب، ي: سموه (د) ب: اما ما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا (هـ) ب: واما ما بالجنس (و) ت: من الاجرام (ز) ب، ي: ومنهم من جعله دونه واكتفوا في تكون (ي: كون) الاجرام (ي: أضيف "البسيطة") بالسموات ومبادئ الاجرام السماوية (ح) المتكونة بعضها عن بعض (ط) ب: ومعطى الصورة والحركة؛ ت: ومعطى الصورة (ى) ب: القوى.

وسمى جالينوس هذه القوة "الخالق"، وشك هل هي الإله[أ] أو غيره؟ هذا في الحيوان والنبات المتناسل[ب]. وأما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل، فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر.

[٣-عالم السماء: طبيعة الأجرام السماوية]

[أ] فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء. وفحصوا أيضا عن السموات، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التي هاهنا (=في الأرض)، ومبادئ الأنواع: إما مفردة وإما مع مبدأ مفارق. ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة، أعني ما دون الأجرام السماوية. وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس، وأنه لا يتم تكونه إلا من حيث هو جزء[ج]. وذلك أن المتكون منها إنما يتكون من شيء، عن شيء، وبشيء، وفي مكان وزمان. وألفوا الأجرام السماوية شرطا في تكونها من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة. فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت هاهنا أجسام أقدم منها، هي شرط في تكونها، حتى تكون هي جزءا من عالم آخر، فيكون هاهنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام. وإن كانت أيضا تلك متكونة لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر، ويمر ذلك إلى غير نهاية.

[ب] فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها، أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة، لأن المتكون ليس له حد ولا رسم[د] ولا شرح ولا مفهوم غير هذا، ظهر لهم أن هذه أيضا، أعني: الأجسام السماوية، لها مبادئ تتحرك بها وعنها. ولما فحصوا عن مبادئ هذه، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام، ولا قوى في أجسام: أما كون مبادئها ليست بأجسام، فلأنها مبادئ أُوَل للأجسام المحيطة بالعالم. وأما كونها ليست قوى في أجسام فلأن[هـ]

(أ) ب: هل هي الآلة (ب) ب: والنبات والمتناسل (ج) ب: لا يتم تكونه الا من شيء هو جزء، ي: لا يتم كونه الا من حيث هو جزء (د) ي: سقط "ولا رسم" (هـ) "لان" عوض "فلان".

الأجسام شرط في وجودها، كالحال في المبادئ المركّبة هاهنا للحيوانات، فلأن كل قوة في جسم عندهم هي متناهية، إذ [أ] كانت منقسمة بانقسام الجسم، وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد، أعني: مركبا من هيولى وصورة. ووجود[ب] الهيولى شرط في وجود الصورة. وأيضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه، لكانت الأجرام السماوية مثل هذه: فكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها.

[٤- العقول السماوية أو مبدأ النظام والترتيب في العالم]

[أ] **ولما تقرر** لهم وجود مبادئ بهذه الصفة، أعني ليست أجساما ولا قوى في جسم، **وكان قد تقرر** لهم من أمر العقل الإنساني أن للصورة[ج] وجودين، وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت في هيولى – مثال ذلك أن الحجر له صورة جمادية[د] وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي إدراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس– **وجب** عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة بإطلاق عقولا محضة، لأنه إذا كان عقلا بما هو مفارق لغيره، فما هو مفارق[هـ] بإطلاق أحرى أن يكون عقلا.

[ب] وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات، والنظام الذي في العالم. كالحال في العقل الإنساني: إذ[و] كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى. فصح عندهم من قِبَل هذا أن للموجودات وجودين: وجود محسوس ووجود معقول. وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول[ز]، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع.

[٥- النظام في الموجودات على الأرض، تابع للذي في السماء]

[أ] واعتقدوا لمكان(بسبب) هذا أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ، وأن تدبيرها لِمَا هاهنا من الموجودات، إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس. ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة، وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها[ح] هي

(أ) ب: اذا (ب) سقط "وجود" في جميع النسخ، ورجح إضافتها بيرغ (ج) ب: ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصور (د) ي، ت: مادية (هـ) ب: عقلا ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق؛ ي: عقلا بما هو مفارق لغيره فبما هو مفارق (و) ب: اذا (ز) ي: نسبة وجود المحسوس من المعقول (ح) ب: معلولاتها.

صور الموجودات. وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها. كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها[أ]. لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته، وأما تلك فمعقولاتها[ب] هي العلة في صور الموجودات. وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات، إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة. وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا، فإنما هو تابع لما يدركه[ج] من ترتيب الموجودات ونظامها؛ ولذلك كان ناقصا جدا، لأن كثيرا من الترتيب والنظام الذي في الموجودات، لا يدركه العقل[د] الذي فينا.

[ب] فإذا كان ذلك كذلك، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود: أخسُّها وجودُها في المواد؛ ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد؛ ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني. ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها.

[٦- العقول السماوية ترجع إلى مبدأ واحد هو السبب في جميعها]

ولما نظروا أيضا إلى الجرم السماوي، ورأوا في الحقيقة جسما واحدا، شبيها بالحيوان الواحد، له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية، وهي نقلته[هـ] بجميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية- ورأوا أن سائر الأجرام السماوية وحركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها[و] الجزئية، فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض، ورجوعها إلى جسم واحد، وغاية واحدة، وتعاونها على فعل واحد، وهو[ز] العالم بأسره، أنها ترجع إلى مبدأ واحد، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعا واحدا: فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة. فاعتقدوا لمكان هذا أن تلك المبادئ المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها. وأن الصور التي في[ح] هذا المبدأ،

(أ) ب: انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها (ب) ب: فمعلولاتها (ج) ي: ندركه (د) ي: لا ندركه بالعقل (هـ) ٣ ب: وهي نقلية (و) ب: سائر الاجسام السماوية وحركتها... الجزئية وحركاته (ز) ت: أضيف "تدبير" (ح) ب: وان الصور التي من؛ ي، ت: وان الصورة التي في.

والترتيب الذي فيه، هو أفضل الوجودات[أ] التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات. وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات التي فيما دونه. وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد.

[٧- الأول لا يعقل إلا ذاته، ولكنه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات]

[أ] والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته. وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام. و(أما) ما دونه، فجوهرُه إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى.

[ب] ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفا يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفا من ذاته، أعني: أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة: لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين، ولم يكونا متعددين. فمن هذه الجهة قالوا: إن الأول لا يعقل إلا ذاته. وأن الذي يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، لأنه معلول. ولو عقله لعاد المعلول علة. واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات، وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل، أعني: بتخليقها، ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الإنساني بجملته.

[ثانيا: الأشاعرة: تصوروا الله على غرار الإنسان]

[١- وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية .. من حيث لم يشعروا]

[أ] فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء، والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم. فإذا تؤملت فليست بأقل إقناعا من

(أ) ب، ي: الموجودات.

الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل[أ] الملة، أعني: المعتزلة أولا، والأشعرية ثانيا، إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه.

[ب] أعني: أنهم اعتقدوا أن هاهنا ذاتا غير جسمانية، ولا هي في جسم، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة. إلا أن الأشعرية –دون المعتزلة– اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه: إذ[ب] كانت الموجودات غير متناهية. ونفوا العلل التي هاهنا. وأن هذه الذات، الحية العالمة المريدة السميعة[ج] البصيرة القادرة المتكلمة، موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء. أعني: متصلة به اتصال وجود.

[ج] وهذا الوضع[د] يظن به أنه تلحقه شناعات. وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس. لأن النفس هي ذات ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة. فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة. من حيث لم يشعروا.

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع:

[٢– نفوا أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال !]

[أ] وأظهرها، على القول[هـ] بالصفات، أن يكون هاهنا ذات مركبة قديمة. فيكون هاهنا تركيب قديم[و]، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث، لأنه عرض، وكل عرض عندهم محدث. ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة، ولم يروا أن فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات، بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. وهذا يلزمهم في العقل ضرورة.(٢٣)

[ب] وهم مع هذا يرون في المصنوعات، التي شبهوا[ز] بها المطبوعات، نظاما وترتيبا، وهذا يسمى حكمة. ويسمون الصانع حكيما. والذي أقنعوا به في أن في الكل مثل هذا المبدأ، هو أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية، فقالوا:

---

(٢٣) فيكون العقل عندهم على خلاف ما هو عليه العقل عند الناس: جائز أن يكونوا غير عاقلين.

(أ) ي: أضيف "تلك" (ب) ب١: او، ب٢: اذا (ج) ب: السامعة (د) ب: وهذا الظن (هـ) ي: واظهرها القول
(و) ي: سقط "قديم" (ز) ي: يشبهون.

كل فِعْل بما هو فِعْلُ، فهو صادر عن فاعل مريد قادر مختار حي عالم. وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا. وأقنعوا في هذا بأن قالوا: ما سوى الحي فهو جماد وميت. والميت لا يصدر عنه فعل. فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل.

[ج] فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية. ونفوا مع ذلك (علاوة على ذلك) أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال؛ وقالوا: إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد، وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب. فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة: لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله. وأيضا فمن أين، ليت شعري، حصل لهم هذا الحكم على الغائب؟!

[٣- ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم]

[أ] والطريق الذي سلكوا في إثبات هذا الصانع: هو أن وضعوا أن المحدَث له محدِث، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية، فسيمر[أ] الأمر ضرورة إلى محدث قديم. وهذا صحيح. لكن ليس ببين من هذا أن هذا القديم ليس هو جسما. فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديما، فتلحقهم شكوك كثيرة.

[ب] وليس يكفي في ذلك بيانهم أن العالم[ب] محدَث. إذ قد يمكن أن يقال المحدِث له هو جسم قديم، ليس فيه شيء من الأعراض التي استدللتم[ج] منها على أن السموات محدَثة، لا من الدورات، ولا من غير ذلك، مع أنكم تضعون[د] مركبا قديما![٢٤]

[ج] ولما وضعوا أن الجسم السماوي مكوّن[هـ]، وضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكوْن في الشاهد: وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة

---

(٢٤) معنى هذه الفقرة: حاول الغزالي في المسألة الأولى (فقرة ٧-غ) أن يثبت كون السماء محدثة من حيث إن دورات الفلك لها سدسا وربعا الخ... وقد رد عليه ابن رشد بما يبطل احتجاجه. إذن حجج الأشاعرة لا ثبت أن العالم محدَث، كل ما يثبتون هو أن سلسلة الحوادث لا بد أن تنتهي إلى محدِث. وما دمنا لم نثبت أن هذا المحدِث مفارق للمادة فلا شيء يمنع الخصم من أن يدعي أنه جسم قديم. ولا ينفع اعتراض الأشاعرة في هذه الحالة بالقول إن هذا الجسم القديم مركب، والقديم يجب أن يكون بسيطا، لأنهم بإثباتهم الصفات لله قديمة قد سوغوا وجود قديم مركب: إذ تصوروا الله على أنه ذات وصفات زائدة على الذات.

(أ) ب: فيستمر (ب) ي، ت: ان للعالم (ج) ي: استدلوا (د) ي: انهم يضعون (هـ) ب: "يكون" عوض "مكون".

من الصفات، لا في كليته، فإنه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم. **ولا وضعوا الفاعل له** (=للجسم السماوي) كالفاعل في الشاهد. وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة، لا أن يغير العدم إلى الوجود، بل يحوله -أعني: الموجود- إلى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما، إلى موجود ما مخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل. كما قال الله تعالى "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة" الآية (المؤمنون ١٢-١٤). ولذلك كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق لا يتكون ولا يفسد.

[٤- لا يعود نفس العدم وجودا، ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا]

[أ] فلذلك إذا سلم لهم أن السموات محدثة، لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات، وهو ظاهر ما[أ] في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى: "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا" الآية (الأنبياء ٣٠)، وقوله سبحانه: "وكان عرشه على الماء"(هود ٧) وقوله سبحانه: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"(فصلت ١١) الآية.

[ب] وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته، إن اعتقدوا أن له مادة، أو يفعله بجملته إن اعتقدوا أنه بسيط، كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ. وإن كان ذلك كذلك، فهذا النوع من الفاعل إنما يغير العدم إلى الوجود عند الكون - أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم أسطقس الأجسام[ب]- أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد، أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ. وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده، فإنه لا يعود نفس العدم وجودا، ولا نفس الحرارة برودة. ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا، والحار[ج] باردا، والبارد حارا.. ولذلك قالت المعتزلة إن العدم[د] ذات ما؛ إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية[هـ] من صفة الوجود قبل كون العالم.

[ج] والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها أنه لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة. وأقنعها أنهم قالوا: لو كان شيء عن شيء لمر

(أ) ي: "مما" عوض "ما" (ب) ب: للاجسام (ج) ب: او الحار (د) ب: ان المعدوم (هـ) ب: متغيرة.

الأمر إلى غير نهاية! والجواب أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة، لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له بالفعل. وأما دورا[أ] فليس يمتنع : مثل أن يكون من الهواء نار، ومن النار هواء، إلى غير نهاية. والموضوع أزلي[٢٥]. فإن معتمدهم[ب] في حدوث الكل هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث. وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال، إذا سلمت لهم هذه المقدمة، هو أنهم لم يطْرُدوا الحكم[٢٦]، لأن ما لا يخلو عن الحوادث[ج] في الشاهد، هو حادث: على أنه حادث من شيء، لا من لا شيء؛ وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء.

[د] وأيضا فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة، وهو الذي يسمونه المادة الأولى، ليس يخلو عن الجسمية. والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة. والمقدمة القائلة: "إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث"، ليست صحيحة إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه. وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس، ليس لها أول، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا.

[هـ] ولهذا[د]، لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها: أي لا أول لها ولا آخر. وذلك هو واجب عند الفلاسفة. فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء. وهي أكثر كثيرا من الشناعات التي تلزم الفلاسفة.

[٥- ما يقولون: يخالف ما يُحس من فعل الأشياء بعضها في بعض]

[أ] ووضعهم أيضا أن الفاعل الواحد بعينه، الذي هو المبدأ الأول، هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط! وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يُحس[هـ]

---

(٢٥) موضوع الحديث هنا هو "الجوهر غير المنقسم"، ("المعدوم" عند المعتزلة، " المادة الأولى" عند الفلاسفة). فهو المقصود بالقدم.

(٢٦) طرد الحكم عممه على كل ما تتوافر فيه العلة التي تبرره. ومعنى العبارة هو أننا نقول عن الشيء في الشاهد إنه حادث، إذا كان حادثا عن شيء. والأشاعرة ينطلقون من هذه المقدمة ولكنهم لا يطبقونها على العالم ككل، فيقولون إنه حادث ولكن لا يقبلون أن يكون حادثا من شيء.

(أ) ب: يوجب ما لا نهاية له بالفعل وكان دورا (ب) ب: فان معتقدهم (ج) ب: "الحدوث" عوض "الحوادث"
(د) ب: ولذلك (هـ) ب: ما يحسن.

من فعل الأشياء، بعضها في بعض. وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا (=وسيطا: مفعول لمن فوقه وفاعل لمن دونه) لَمَرَّ الأمر إلى غير نهاية!

[ب] وإنما كان يلزم ذلك، لو كان الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو مفعول، والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك. وليس الأمر كذلك: بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل، لأن المعدوم لا يفعل شيئا. والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا، لا أن ترتفع (= منطقيا: تزول) الفاعلات المفعولة كما ظن القوم.

[٦- القول بالصفات زائدة على الذات يقتضي تركيبا ومركبا]

[أ] وأيضا فإن الذي يلزم نتيجتهم من المحال، أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم. وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتا[أ]، ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات، وتلك الذات غير جسمانية، فليس بين النفس وهذا الموجود فرق، إلا أن النفس هي في جسم، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم. وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات، وكل مركب فهو ضرورة يحتاج إلى مركب، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته؛ كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته، لأن التكوين الذي هو فعل المكوِّن[ب] ليس هو شيئا غير تركيب المتكون. والمكوَّن ليس شيئا غير المركب. وبالجملة، فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا، لأن التركيب شرط في وجود المركب. ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه.

[ب] ولذلك كانت المعتزلةُ في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وأزليا وغير ذلك، أقربَ إلى الحق من الأشعرية. ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة.

[ج] فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي تلزم الفريقين. أما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو

(أ) ب، ي: سقط "ذاتا" (ب) ي١: هو بفعل المكون؛ ي٢: هو بفعل المتكون.

حامد، وقد تقدم الجواب عن بعضها، وعن بعضها[أ] سيأتي بعد. وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها.

[ثالثا : ما يعقله العقل الأول من ذاته هو الموجودات كلها]

[١- من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه]

ولنرجع إلى تمييز مرتبة قول قول، من الأقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب، من الإقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطنا (= في مقدمة الكتاب). وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل، لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات. وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها. ومن العدل، كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. أعني: أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه. فنقول:

[٢- الفلاسفة يضعون أن ما يعقله الأول من ذاته هو الموجودات كلها...]

[أ] أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول، إذا كان لا يعقل إلا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات بإطلاق. وإنما الذي يضعون[ب] أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذي هو علة للموجودات، لا بأنه[ج] يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله، كالحال[د] في العقل منا. فمعنى قولهم إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات، أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها، بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل[هـ] موجود سواه سبحانه. لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو، لشاركه في علمه، تعالى الله عن ذلك. وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه.

(أ) ب، ي: سقط "وعن بعضها" (ب) ب: "وانما المعنى هو" عوض "وانما الذي يضعون" (ج) ب: للموجودات لانه؛ ي: للموجودات لا انه (د) ب: لا كالحال (هـ) ب: سقط "بها عاقل".

[ب] ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن لـه صفـة تخصـه، سوى الصفات السبع التي أثبتوهـا له. ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلـي ولا جزئـي، لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات، وكلا العلمين كائن فاسد[أ]. وسنبـين هذا أكثر عند التكلم هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمهـا، على ما جرت بـه عادتهـم في فرض هذه المسألة. وسنبين أنها مسألة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى.

[ج] وهذه المسألـة (=موضوع الكلام هنـا: لا يعقـل إلا ذاتـه) انحصـرت بين قسمين ضروريين: أحدهما أن الله تعالى لو عقـل الموجـودات علـى أنهـا علـة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا، وأن يستكمل الأشرف بالأخس. ولـو كـانت ذاتـه غير معقولات[ب] الأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل[ج] آخـر، ليس هـو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظـام. وإذا كـان هـذان الوجـهان يستحيلان، لزم أن يكون ما يعقله من ذاته[د] هو الموجـودات بوجـود أشـرف مـن الوجود الذي صارت به موجودة.

[د] والشـاهد علـى أن الموجـود الواحـد بعينـه يوجـد لـه مراتـب في الوجـود، هو ما يظهر من أمر اللـون[هـ]. فـإن اللـون نجـد لـه مراتـب في الوجـود بعضها أشـرف من بعض. وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى، وله وجـود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر. وذلك أن هذا الوجود (=في البصر) هو وجـود للون مدرك لذاته[و]. والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاتـه. وقد تبين أيضا في علم النفس: أن للون وجودا أيضا في القوة الخياليـة، وأنه أشرف من وجـوده في القوة الباصرة. وكذلك تبين أن له في القوة الذاكرة[ز] وجـودا أشـرف مـن وجـوده في القـوة الخياليـة، ولـه في العقـل وجـودا أشـرف مـن جميـع هـذه الوجودات[ح]. وكذلك نعتقـد أن له في ذات العلم الأول[ط] وجودا أشرف من جميـع وجوداته، وهـو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه.

[٣- في العالم كما في الحيوان قوة سارية في الكل سريانا واحدا]

[أ] وأما ما حكاه عـن الفلاسفـة في ترتيـب فيضـان المبادئ المفارقـة عنـه

(أ) ب: كائن وفاسد (ب) ب: غير عاقلة (ج) ب: عقلا (د) ب١: ما تعقله ذاتـه هي؛ ب٢: ما يعقلـه ذاتـه هـو (هـ) ي، ت: النفس؛ (و) ب، ي: وجود اللون مدرك ذاته (ز) ب: القوة الدراكة (ح) ب: الموجـودات (ط) ت: ان له في العلم الاول؛ ب١: ان له في ذات.

(=الأول)، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من تلك المبادئ، فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يُلْفَى(أ) التحديد الذي ذكره في كتب القدماء.

[ب] **وأما كون** جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول، وأنَّ بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا، وبها ارتبطت جميع أجزائه، حتى صار الكل يؤُمُّ فعلا واحدا، -كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة(ب) واحدة فيه فاضت عن الأول- فأمرٌ أجمعوا عليه: لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان، والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان.

[ج] وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة، بها صار واحدا، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا، وهو سلامة الحيوان. وهذه القوى(ج) مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق(د) طرفة عين.

[د] **فإن كان** واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوةٌ واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه، بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه إنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه إنها قوة واحدة، **وكانت** نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد، **فباضطرار** أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال. أعني: أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية؛ وهي سارية في الكل سريانا واحدا. ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصح القول إن الله خالق كل شيء، ومُمْسكُه وحافظه، كما قال سبحانه: "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا" (فاطر ٤١) الآية.

[هـ] وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال: إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولا واحد، ثم فاض

(أ) ب١: يكفي؛ ب٢: يلقى (ب) ب: بالقوة (ج) ي، ت: القوة (د) ب: ولم تبق.

من ذلك الواحد كثرة. فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شُبِّهَ الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في الهيولى. ولذلك إن قيل اسم "الفاعل" على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فباشتراك(أ) الاسم. فهذا يبين(ب) لك جواز صدور الكثرة عن الواحد.

[و] وأيضا فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور منه شيء واحد، وليس يمتنع أن يكون هو- شيئا(ج) واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة، كما أنه ليس يمتنع في الكثرة أن تتصور(د) تصورا واحدا. وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه، فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة. ونجد لها أيضا حركات تخصها مختلفة، فوجب أن تكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة، متحدين من جهة. وهو من جهة ارتباط حركاتها بحركة الفلك الأول. فإنه كما أنه لو توَّهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان، أو القوة المشتركة، قد ارتفع، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه، كذلك الأمر في الفلك في أجزائه(هـ)، وقواه المحركة، وبالجملة في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول، وبعضها مع بعض.

[٤- والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة]

[أ] والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة(و) الواحدة: وذلك أنه كما أن المدينة تَتَقَوَّمُ برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم. وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة، إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو المُوقِف(ز) لواحدة واحدة من تلك الرئاسات، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات. وتبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة، هو الذي يعطي الوجود: لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات. فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة، والذي

(أ) ب١: فاشتراك؛ (ب) ب٢: تبين (وسقط "فهذا") (ج) ب: يتصور منه شيء واحد وليس يمتنع ان يكون وهو يتصور شيئا (د) ب، ي: أضيف "منه" (هـ) ب، ي: واجزائه (و) ي: بالمرتبة (ز) ي: هو الموجب.

يعطي الصورة هو الفاعل، فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات[أ] هو الفاعل. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ: فإنه فاعل وصورة وغاية.

[ب] وأما حاله من الموجودات المحسوسة: فلما كان هو الذي يعطيها الوحدانية، وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوحدانية، صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية. وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت. وذلك: أمًّا لجميع الموجودات فبالطبع، وأمًّا للإنسان فبالإرادة، ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات، ومُؤْتَمَنًا من بينها، وهو معنى قوله سبحانه "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال" (الأحزاب٧٢) الآية.

[ج] وإنما عرض للقوم أن يقولوا إن هذه الرئاسات التي في العالم -وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول- أن بعضها صدر عنه بلا واسطة، وبعضها صدر منه بواسطة، عند السلوك والترقي من العالم الأسفل إلى العالم الأعلى. وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك بعضُها من أجْل حركات بعض، فنسبوها إلى الأول فالأول، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق، فلاح لهم نظام آخر[ب]، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا.

[د] والوقوف على الترتيب الذي أدركه النُّظّار (=الفلاسفة) في الموجودات عند الترقي إلى معرفة الأول عسير. والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل. لكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الوضع، هو أنهم رأوا أن الفلك الأعلى، فيما يظهر من أمره، أنه أشرف مما تحته، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته، فاعتقدوا لمكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب بحسب المكان.

[هـ] ولقائل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه، إنما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان؛ وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب أعني السيارة، حركاتُها من أجل حركة الشمس، فلعل المحركين لها إنما

(أ) ي، ت: في هذا الوجود (ب) هكذا في جميع النسخ: " نظام آخر"، ورجح بيرغ " نظام أحد".

يقتدون[أ] في تحريكاتهم[ب] بحركة الشمس، وتحرك الشمس عن الأول. فلذلك ليس يلفى[ج] في هذا المطلب مقدمات يقينية، بل من جهة الأولى والأخلق[د]. وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله.

[٢٩- التشكيك في إمكانية صدور الكثرة عن الواحد بكلام سفسطائي]

[٢٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] الثاني[٢٧] هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه إنما خاف من لزوم الكثرة، إذ لو قال فيه: "يعقل غيره"، للزم أن يقال: عقلُه غيرَه غيرُ عقلِه نفسَه[هـ]، وهذا لازم في المعلول الأول. فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه، لأنه لو عقل غيره[و] لكان ذلك غيرَ ذاته، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته[ز]، ولا علة إلا علة ذاته[ح]، وهو المبدأ الأول. فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه.

[ب] فإن قيل: لما وُجد (=المعلول الأول= الفائض الأول) وعقَل ذاته، لزمه أن يعقل المبدأ الأول[ط] (=الله)! قلنا: لزمه ذلك لعلة أو لغير علة؟ فإن كان لعلة[ي] فلا علة إلا المبدأ الأول. وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد وقد صدر، وهو ذات المعلول(=الأول). فالثاني(=المعلول الثاني =العقل الثاني)كيف يصدر منه ؟

[ج] وإن لزم (=أن يعقِل المعلولُ الأول المبدأ الأول) بغير علة، فَيَلْزَمُ [مِنْ] وجود الأول موجوداتٌ كثيرة[ك] بلا علة ، ويَلْزَمُ منها الكثرة.

---

(٢٧) الجواب الثاني. أما الأول ففي الفقرة [٢٢-غ]. وموضوع النقاش هو ما عبر عنه الغزالي هناك بقوله: "فإن قيل (= إذا رد ابن سينا): الأول لا يعقل إلا ذاته، وعقله ذاته هو عين ذاته، فالعقل والعاقل والمعقول واحد، ولا يعقل غيره، فالجواب من وجهين"، وكان النقاش في الوجه الأول مركزا على نظرية الفيض عند ابن سينا، أما الآن فسيركز الغزالي على مشكلة صدور الكثرة عن المبدأ الأول من خلال عقله ذاته.

(أ) ب١: يغترون؛ ب٢: يقترن؛ ب٣: يقترون؛ ب٤: يعتقدون؛ ي: يقترنون (ب) ب: في تحريكاتها (ج) ب١: يظهر "يلقى"؛ ب٢: يكفى (د) ب: "والاغلب" عوض "والاخلق" (هـ) ي، ت: "ان يكون كثرة وغيرية مع عقله وغيره" عوض "ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه" (و) ب: لو عقل الاول او غيره (ز) ي: علة هي غير ذاته (ح) ب، ي، ت: سقط "ولا علة الا علة ذاته" (ط) ي، ت: ان يعقل انه مبدا؛ ب: ان يعقل انه المبدا (وقد أضفنا "الأول"، وهو ما يتسق مع نظرية الفيض، (٢٣-غ).(ي) ب: لزمه ذلك بعلة او بغير علة فان كان بعلة (ك) ي: سقط "كثيرة" (في جميع النسخ والطبعات وردت العبارة مضطربة، و يستقيم معناها بالصورة التي أثبتنا: م. ع. ج).

[د] **فإن لم يُعْقَلْ** هذا، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا، والزائد على الواحد ممكن، والممكن يفتقر إلى علة، **فهذا** (=المعلول الثاني) اللازم في حق المعلول (الأول)، إن كان واجبَ الوجود بذاته، فقد بطل قولهم: واجب الوجود واحد. وإن كان ممكناً فلا بد له من علة، ولا علة له، فلا يعقل وجوده [أ].

[هـ] وليس هو (=الثاني) من ضرورة المعلول الأول لكونه ممكن الوجود[ب] : فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول. أما كون المعلول (الثاني) عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته، كما أن كون العلة عالمة بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاتها، بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة. فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال. فإنه لا مبدأ له [يعلمه]، وليس هو (=علمه) من ضرورة وجود ذات المعلول. وهذا أيضا لا مخرج عنه.

[٢٣-ر] **قلت:**

[أ] هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل من ذاته[ج] ما هو له علة (= يعقل معلوله)، لأنه يقول إن لم يعقل من ذاته أنه مبدأ فقد عقل ذاته عقلا ناقصا.

[ب] وأما اعتراض أبي حامد على هذا فمعناه: "إن كان (=الأول =الله) عَقَلَ ما هو له مبدأ (=الفائض الأول) فلا يخلو أن يكون ذلك لعلة أو لغير علة. فإن كان لعلة، لزم أن يكون للأول[د] علة، ولا علة للأول. وإن كان لغير علة وجب أن يلزم عنه كثرة، وإن لم يعلمها[هـ]. فإن لزمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود، لأن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا. والذي يصدر عنه أكثر من واحد، هو ممكن الوجود. والممكن الوجود مفتقر إلى علة، فقد بطل قولهم أن يكون الأول واجب الوجود، وأن يعلم[و] معلوله. قال: وإذا كان كون(=وجود) المعلول عالما بالعلة، ليس من ضرورة وجوده، فأحرى ألا يكون من ضرورة كون(=وجود) العلة، أن تكون عارفة بمعلولها[ز].

[ج] قلت: هذا كلام سفسطائي، فإنه إذا فرضنا العلة عقلا ويعقل معلوله، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته، بل لنفس[ح]

(أ) ب: وجود. (ب) سقطت عبارة "لكونه ممكن الوجود" في جميع النسخ، ورجح إضافتها دنيا (ج) ت: "لا يعقل" عوض "يعقل من ذاته" (د) ب: الاول (هـ) ي، ت: كثرة وان يعلمها (و) ب، ت: وان لم يع (ز) عارفة معلولها (ح) ب: كنفس.

ذاته: إذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته. ولا إن كان صدور المعلول عنه[أ] لا لعلة، بل لذاته، يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته: إن كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد، وإن كانت كثيرة صدر عنها كثرة. وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود، فإن هذا إنما هو صادق في المعلول المركب: فليس يمكن أن يوجد شيء[ب] مركب وهو أزلي، فكل[ج] ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث. وهذا شيء قد صرح به أرسطو في غير ما موضع من كتبه. وسيبين هذا من قولنا بعد بيانا أكثر عند التكلم في واجب الوجود.

[د] وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود، فهو والممكن الوجود[د] مقول[هـ] باشتراك الاسم. ولذلك ليس كونه محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة[و] الممكن.

[٢٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض الثالث(*) هو[ز] أن عقل المعلول الأول ذات نفسه (=هل هو) عين ذاته أو غيره. فإن كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم. وان كان[ح] غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول، ويلزم[ط] منه كثرة.

[ب] وإن كان ليس غيره فيلزم فيه[ى] تربيع لا[ك] تثليث بزعمهم. فإنه ذاته، وعقله نفسه، وعقله مبدأه، وأنه ممكن الوجود بذاته، ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره، فيظهر تخميس وبهذا يظهر[ل] تعمق هؤلاء في الهوس.(٢٨)

(*) الاعتراض الأول (٢٠-غ) والثاني (٢١-غ).

(٢٨) يميز الغزالي هنا بين الحالات الثلاثة التالية، الأولى: أن يقال إن المعلول الأول، أي العقل الفائض الأول، عندما يعقل ذاته يكون معقوله هو عين ذاته، وهذا في نظره محال لأن العلم غير المعلوم، بمعنى أن كونه يعقل ذاته ليس هو ذاته: فهو، كذات تعقل، شيء، وهو كموضوع لتعقله، شيء آخر. الحالة الثانية أن يقال: إن العقل الفائض الأول عندما يعقل ذاته يكون معقوله غير =

(أ) هكذا في ب١؛ في ب٢، ي، ت: سقط "شيئا تابعا...المعلول عنه"؛ ب٣: سقطت العبارة نفسها وثبت في الهامش "شيئا تابعا لذاته" (ب) ب: سقط "شيء" (ج) ي: "بل" عوض "فكل" (د) ب، ي: "فهذا المكن الوجود" عوض "فهو والمكن الوجود" (هـ) ب: معلول ب: معلول (و) ب: حالة (ز) ب: وهو؛ ي: و (ح) ب، ي، ت: سقطت العبارة "عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان" (ط) ي، ت: وان كان ليس غيره (بيرغ: ليس عينه) فاذن ليس فيه؛ ب١: فيه فاذا ليس فيها؛ ب٢: ويلزم؛ ب٣: ويلزم فيه (ى) ب: فيلزم (ك) ب: "لا" عوض "ولا" (ل) ب١: يتعرف؛ ب٢: يعرف.

[٣٠- وهذا كما قـال: "تعمق ممن قاله في الهوس"]

[٢٤-ر] قـلـت:

[أ] الكلام هاهنا في العقول هو في موضعين: أحدهما فيما يعقِل، وما لا يعقِل وهي مسألة خاض فيها القدماء. وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه (الغزالي) هاهنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم، ليوهم أنه رد على جميعهم، وهذا كما قال: "تعمق ممن قاله في الهوس".

[ب] وليس يلفى [أ] هذا القول لأحد من القدماء. وهو قول ليس يقوم عليه برهان، إلا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد (=كالعقل البشري)، كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة (=العقول الفلكية). فإنه ليس ذاتُ العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدأه. ولا هاهنا شيئان، أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات: لأنه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا. والبسيط لا يكون مركبا. والفرق بين العلة والمعلول: أن العلة الأولى وجودُها بذاتها، أعني: في الصور المفارقة. والعلة الثانية وجودُها بالإضافة إلى العلة الأولى، لأن كونها معلولة هو نفس جوهرها، وليس هو معنى زائدا عليها، كالحال في المعلولات المادية [ب].

[ج] مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم. وكونه علة للبصر(=الإبصار) هو من حيث هو مضاف. والبصر (=الإبصار) ليس له وجود إلا في هذه الإضافة. ولذلك [ج] كانت المجردةُ من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف.

= ذاته، بمعني أنه يكون ذاتا عاقلة، ومعقولا لها، فيكونان إثنان وتكون كثرة. وإذا قيل هذا في حق هذا الفائض الأول فلماذا لا يقال في الأول (=الله) فنكون قد حصلنا على الكثرة من الأول نفسه. الحالة الثالثة أن يكون هذا الفائض الأول عندما يعقل ذات نفسه لا يكون غيره بل يبقى هو نفسه وفي هذه الحالة لا يصدر عنه فيض ثلاثي (= عقل ونفس وجرم سماوي كما قال ابن سينا) بل يصدق عليه أربعة أمور، فهو في آن واحد: ذاته، وعقله لنفسه، وعقله لمبدئه (=الأول =الله)، وكونه ممكن الوجود، ويضيف الغزالي -على سبيل السخرية- والخامس أنه واجب الوجود بغيره (وفكرة "واجب الوجود بغيره" من ابتكار ابن سينا).

(أ) ب١: سقط "يلفى" (ب) ب: "النارية" عوض "المادية" (ج) ب١: أضيف "الحدث"، ورسم الكلمة غير واضح؛ ب٢: "وكذلك" عوض "ولذلك".

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد. ولذلك[أ] كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس.[٢٩]

[٣١- هذا غلط فيه ابن سينا على المشائين..]

[٢٥-غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض الرابع، أن يقال: التثليث (=كون الفيض ثلاثيا) لا يكفي في المعلول الأول، فإن جرم السماء الأولى[ب] لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه:

[ب] أحدها: أنه مركب من صورة وهيولى، وهكذا كل جسم عندهم، فلا بد لكل واحد من مبدأ: إذ الصورة تخالف الهيولى. وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى[ج] حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليها[د].

[٢٥-ر] قلت:

[أ] الذي يقوله: أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس، فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه الفلك أربعة معان: معنى تصدر عنه الصورة؛ ومعنى تصدر عنه الهيولى إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه؛ ومعنى صدر عنه النفس؛ ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني: فيكون فيه تربيع ضرورة .

---

(٢٩) لون هذه الورقة هو شيء موجود بذاته في هذه الورقة، لا يتوقف على إبصاري له. أما كونه علة للإبصار -إذ بدون اللون لا نبصر- فهو من قبيل المضاف، بمعنى أن بياض هذه الورقة حين أبصرها هو بياض بالنسبة لي وليس حمرة. أما الصور المفارقة، فهي لا من قبيل هذه الورقة التي تستقل بوجودها عن إبصاري لها، بل هي من قبيل الوجود الذي ننسبه لعملية إبصاري لها، أي من قبيل المضاف. ولذلك اتحدت العلة والمعلول فيها، كاتحاد اللون وعملية الإبصار. وكذلك الشأن في الصور الحسية، كالصورة التي لدي (في نفسي) عن هذه الورقة، فهي صورة بالإضافة إلي، وليس لها وجود مستقل عني بوصفها صورة حسية للورقة (وليس بوصفها جسما أو جوهرا -لا فرق).

(أ) ب: وكذلك (ب) السماء الأولى بدل "السماء الأول". وهي في " تهافت الفلاسفة" -دنيا- الأولى، وهو الصحيح. فالجرم الفلكي الذي يصدر عن العقل الفائض الأول هو السماء الأولى أو الفلك المحيط، أو كرة السماء: أسماء لمسمى واحد. انظر هامش رقم: ٨ أعلاه (ج) ب١: علة مفتعلة للاخرى؛ ب٢: علة مستقلة للاجزاء (د) ب١: زائد عليها؛ ب٢: زائدة عليه.

[ب] والقول بأن الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الأجسام، هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين، بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط. ولو كان مركبا لفسد عندهم. ولذلك قالوا فيه إنه غير كائن ولا فاسد، ولا فيه قوة على المتناقضين. ولو كان كما قال ابن سينا لكان مركبا كالحيوان. ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وقد قلنا إن الوجه الذي به هذه الصورة بعضُها أسبابٌ لبعض، وكونُها أسبابا للأجرام السماوية ولما دونها، وكونُ السبب الأول سببا لجميعها، هو غير هذا كله.

[٣٢- وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة، فلا معنى لرده على أنه رأي لهم]

[٢٦-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثاني: أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر، فاختصاصُه(أ) بذلك القدر، من بين سائر المقادير(ب) زائدٌ على وجود ذاته: إذ كان ذاته(ج) ممكنا أصغر منه أو أكبر.

[ب] فلا بد له من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده، لا كوجود العقل: فإنه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير، فيجوز أن يقال لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة.

[٢٦-ر] قلت:

[أ] معنى هذا القول أنهم إذا قالوا: إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر، وهو في نفسه(د) غير بسيط، أعني: أنه جسم ذو كمية، ففيه إذن معنيان: أحدهما يعطي الجسمية الجوهرية، والثاني الكمية المحدودة. فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسمُ الفلك أكثر من معنى واحد، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة. وهذا كله وضع فاسد.

[ب] فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارق، وإن

(أ) ب: في الكبير واختصاصه (ب) ي، ت: "الافلاك" عوض "المقادير" (ج) ي، ت: كان بذاته (د) ب: سقط "في نفسه".

صدر عندهم فإنما يصدر الصورة الجوهرية. ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور. لكن هذا كله[أ] عندهم في الصور الهيولانية. والأجرام السماوية عندهم، من حيث هي بسيطة، لا تقبل الصغر والكبر.

[ج] ثم وضعُ الصورة والمادة صادرتين عن مبدأ مفارق خارجٌ عن أصولهم، وبعيد جدا. والفاعل بالحقيقة، عند الفلاسفة، الذي في الكائنات الفاسدات، ليس يفعل الصورة ولا الهيولى، وإنما يفعل من الهيولى والصورة المركبَ منهما جميعا، أعني: المركب من الهيولى والصورة. لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة[ب] في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء. وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة. فلا معنى لرده على أنه رأي الفلاسفة.

[٣٣- رأي سائغ على أصول الفلاسفة

لا على أصول المتكلمين]

[٢٧-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: سببه أنه لو كان أكبر منه[ج] لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام[د] المقصود.

[٢٧-ر] قلت:

[أ] يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلا جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه، لأنه لو كان بأحد الوصفين[هـ] لم يحصل النظام المقصود هاهنا، ولا كان[و] تحريكه لما هاهنا تحريكا طبيعيا، بل كان إما زائدا على هذا التحريك وإما ناقصا، وكلاهما يقتضي فساد الموجودات هاهنا، لا أن الكبر[ز] كان يكون فضلا، كما قال أبو حامد، بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما.

(أ) ب: سقط "كله" (ب) ي: الصور (ج) ي: سقط "منه" (د) ب، ي: النظام (هـ) ي: الوضعين (و) ب: ولما كان (ز) ب: ههنا لان الكبر.

[٢٨-غ] قال أبو حامد رادا على الفلاسفة:

[أ] فنقول: وتعينُ(أ) جهة النظام، هل هو كاف في وجود ما به النظام؟ أم يفتقر إلى علة موجدة(ب)؟ فإن كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل، فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات(ج) بلا علة زائدة. وإن كان ذلك لا يكفي، بل افتقر إلى علة، فذلك أيضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير(د)، بل يحتاج أيضا إلى علة التركيب(هـ).

[٢٨-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول: أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد، إلا أن يقولوا إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة، أو يعتقدوا أن كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم. وصورة الجسم عن الفاعل. وعلى هذا الرأي فليس تصدر الأعراض(و) التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أولا، بل بتوسط صدور الصورة عنه.

[ب] وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين. وأظن أن المعتزلة ترى(ز) أن هاهنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا أوليا، كما تراه الفلاسفة. وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف الواحدُ سببٌ لوجود النظام، ووجود الأشياء الحاملة للنظام، فلا معنى لإعادة ذلك.

′[٣٤- هذيان في العلم الإلهي...]

[٣٠-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثالث(*) هو أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان. وهما

(*) الوجه الثالث من الاعتراض الرابع (٢٥-غ). الوجه الأول (٢٥-غ،ب) ، الثاني (٢٧-غ،أ). وموضوع الاعتراض هو قول الغزالي إن التركيب الذي في السماء الأولى يقتضي أن يكون الفيض رباعيا وليس ثلاثيا وفي هذا الوجه الثالث يواصل الغزالي شرح ما ادعاه من تركيب في السماء الأولى.

(أ) ب، ي١: فنقول وتعيين جهة؛ ي٢: فنقول وعين جهة (ب) ب، ي: موجود (ج) ب، ي: سقط "اقتضى هذه الموجودات" (د) ب، ي١: في الاختصاص بالمقادير؛ ي٢: سقطت العبارة (هـ) ب: للتركيب (و) ب: "الافعال" عوض "الاعراض" (ز) ي: لا ترى.

ثابتا الوضع، لا يفارقان وضعهما، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها، فلا يخلو: إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابها، فلِمَ يلزم تعين[أ] نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين؟ أو أجزاؤها مختلفة، ففي بعضها خواص ليس في البعض، فما مبدأ تلك الاختلافات، والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط، والبسيط لا يوجب إلا بسيطا في الشكل وهو الكري، ومتشابها في المعنى، وهو الخلو عن الخواص المميزة؟ وهذا أيضا لا مخرج عنه!

[٢٩-ر] قلت:

[أ] البسيط يقال على معنيين: أحدهما، ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة، وهو مركب من صورة ومادة، وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة أنها بسيطة. والثاني، يقال على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة مغايرة للصورة بالقوة[ب]، وهي الأجرام السماوية. والبسيط أيضا يقال على ما حدُّ الكل والجزء[ج] منه واحد، وإن كان مركبا من الأسطقسات الأربعة.

[ب] والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع، كاليمين والشمال للفلك. والأقطاب والكرة، بما هي كرة، يجب أن يكون لها أقطاب محدودة، ومركز محدود به تختلف كرة كرة. وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة، بل هي بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة، وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين[د] ليس هو أي جزء اتفق من الكرة[هـ]، بل هو جزء محدود بالطبع في كرة كرة. ولولا ذلك لم يكن لِلأُكر مراكز بالطبع بها تختلف، فهي غير متشابهة في هذا المعنى. وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من أجسام[و] مختلفة الطبائع، ولا أن يكون الفاعل لها مركبا من قوى كثيرة، لأن كل كرة فهي واحدة.

[ج] ولا يصح القول عندهم أيضا بأن كل نقطة من أي كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزا. وإنما يخصصها الفاعل. فإن هذا إنما يصح في الأُكر الصناعية لا في الأكر الطبيعية. وليس يلزم عن وضع أن كل نقطة من الكرة يصلح أن تكون مركزا، وأن الفاعل هو الذي يخصصها، أن يكون الفاعل كثيرا، إلا أن يوضع أنه

(أ) ي: تغير (ب) ب١: سقط "مغايرة للصورة بالقوة"؛ ب٢: مغايرة للصورة بالمادة (ج) ب١: على ما ماخذ الجزء والكل؛ ب٣: على ما وجد الكل والجزء (د) ب: القطبين (هـ) ب: من الكثرة (و) ب: أضيف "مركبة".

ليس في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد. لأن ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما هاهنا يلزم عن عشر فاعلين.

[د] وهذا كله سخافات وهذيانات، أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي. والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد، وإن كان يوجد فيه المقولات العشر. فما أكذب هذه القضية: أن الواحد لا يصنع إلا واحدا، إذا فُهم منه(أ) ما فَهم(ب) ابنُ سينا وأبو نصر وأبو حامد في "المشكاة" (=كتابه "مشكاة الأنوار")، فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول.

[٣٥-العجب كيف خفي هذا على الفارابي وابن سينا، لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس!؟]

[٣٠-غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل(=قال ابن سينا) : لعل في المبدأ أنواع من الكثرة لازمة، لا من جهة المبدأ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة. والباقي لم نطلع عليه، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة، وأن الواحد لا يصدر منه كثير.

[٣٠-ر] قلت:

[أ] هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها، وقد كان يلزمهم، ضرورة، أن يقال لهم: من أين جاءت في المعلول الأول كثرة. وكما يقولون: إن الواحد لا يصدر عنه كثير. كذلك يلزمهم(ج) أن الكثير لا يصدر عن الواحد، فقولكم إن الواحد(د) لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولكم(هـ) : إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد؛ إلا أن يقولوا: إن الكثرة التي في المعلول الأول، كل واحد منها أول. فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة.

[ب] والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا

(أ) ب١: واحدا ذا فهم؛ ب٢: واحدا اذ فهم؛ ب٣: واحدا على ما فهم؛ ي: واحدا اذا فهم منه (ب) ب: سقط "ما فهم" (ج) ب١، ي، ت: كذلك يلزم؛ ب٢: كيف يلزمهم (د) ب: لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل؛ ت: لا يصدر عن الواحد فقولهم ان الواحد (هـ) ب، ي: قوله.

لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة: لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين، أعني[أ]: صورتين. فأَيٌّ، ليت شعري، هي الصادرة عن المبدأ الأول!؟ وأيٌّ هي الغير صادرة!؟ وكذلك يلزمهم (=ذلك) إذا قالوا فيه إنه ممكن من ذاته واجب من غيره. لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة، التي استفادها من واجب الوجود. فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية. ولذلك[ب] ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا، كانت ضرورية[ج] بذاتها أو بغيرها.

[ج] وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين. وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة[د] ليست جارية على أصولهم. وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي. ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع[هـ] من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية.

[٣٦- الغزالي ظفر بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبا بجواب صحيح، فسُرَّ، وكثَّرَ المحالات عليهم]

[٣١-غ] قال أبو حامد:

[أ] قلنا: فإذا جوزتم هذا، فقولوا[و] إن الموجودات كلها على كثرتها، وقد بلغت آلافا، صدرت من المعلول الأول، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه. بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والإنسانية وجميع الأجسام الأرضية والسماوية، بأنواع كثيرة لازمة فيها، لم يطلعوا[ز] عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول.

[٣١-ر] قلت:

[أ] هذا اللزوم هو صحيح، وبخاصة إن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ

(أ) ي: "او" عوض "اعني" (ب) ب: وكذلك (ج) ب: غير ضرورية (د) ب، ي: الفلاسفة (هـ) ي: ولذلك حق ما يقول ابو حامد في غير هذا الموضع (و) ي: فقلنا (ز) ب، ي: لم نطع.

الأول هي الوحدانية التي بها صار المعلول الأول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه. فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة، لم يخل أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منها أو مساوية لها. فإن كانت أقل، فحينئذ يلزم أن يدخلوا[أ] ثالثا أو يكون[ب] شيء بلا علة. وإن كانت مساوية أو أكثر لم يلزمهم أن يدخلوا مبدأ ثالثا، ولكن تكون[ج] الكثرة الواردة[د] فيه فضلا.

[٣٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] ثم يلزم عنه[هـ] الاستغناء بالعلة الأولى. فإنه إذا جاز تولد كثرة، يقال إنها لازمة لا بعلة[و] مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى، ويكون وجودها لا بعلة. ويقال إنها لزمت[ز] ولا يدرى عددها. وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني. بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان. فما لا يفارقهما في مكان وزمان ويجوز[ح] أن يكون موجودا بلا علة، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه[ط].

[٣٢-ر] قلت:

[أ] يقول إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة، لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى، واستغني عن وضع[ي] علة ثانية ومعلول أول. فإن كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الأولى بلا علة، فهو مستحيل أيضا مع العلة الثانية. بل لا معنى لقولنا علة ثانية إذ هي متحدة في المعنى، وليس يفترق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان. فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة لم تختص إحدى العلتين به، أعني: الأولى أو الثانية، بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحديهما، ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية.

[٣٣-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل (=قال الفلاسفة): لقد كثرت الأشياء حتى زادت على الألف، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد، فلذلك أكثرنا الوسائط. **ثم قال رادا على الفلاسفة:** قلنا: قول القائل يبعد هذا (="يبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد") رجم ظن[أ] لا يحكم به في المعقولات، إلا أن يقول[ب] : إنه يستحيل. فنقول: لم

(أ) ب، ي١: أضيف "مبدأ"؛ ي٢: أضيف "ادخالا" (ب) ب: "ويكون" عوض "او يكون" (ج) ب: لكون (د) ب١: الواحدة؛ ب٢: الموجودة (هـ) ب١: منه؛ ب٢: عليه؛ ي١: "مع" أو "عن"؛ ي٢: "عنه" أو "منه" (و) ي١: لعلة؛ ي٢: علة (ز) ب، ي: لزمته (ح) ي: يجوز (ط) ب: سقط "اليه" (ي) ب: موضع.

يستحيل؟ وما المردّ(ج) والفيصل؟ فمهما جاوزنا الواحد، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول، لا من جهة العلة، لازم واحد واثنان وثلاثة، فما المحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى ألف؟ وإلا(د) فمن يتحكم بمقدار دون مقدار؟ فليس بعد مجاوزة الواحد مرد. وهذا أيضا قاطع.

[٣٣-ر] قلت:

[أ] **لو جاوب** ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد، وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد بوحدانية(هـ) اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط، **لاستراحوا** من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد، وخرجوا من هذه الشناعات.

[ب] فأبو حامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح، سُرَّ بذلك وكثَّر(و) المحالات اللازمة لهم. وكل مَجْرٍ بالخلاء(ز) يَسُرُّ(ح) (*). ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به.

[جـ] وأصل فساد هذا الوضع قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة. ووضعهم(ط) تلك الكثرة محدودة، تحتاج(ى) إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع لوجود الموجودات، شيء وضعي لا يضطر إليه(ك) برهان. وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان. وذلك أنه يقال لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى؟ فهذا كله هذيان وخرافات.

[د] وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين. وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام(ل)

(*) من معاني المَجْر: الربا. القمار. المحاقلة، وهي اصطلاح فقهي معناه: بيع الزرع في سنبله بالحنطة. ولعل معنى العبارة له علاقة بهذا الاصطلاح. فيكون المعنى أن كل محاقلة بالخلاء، أي دون منافس، تَسُرُّ. والغزالي لم يجد من يضايقه أو يوقفه عند حده، فاستأسد.

(أ) ي: "واما قولكم ببعد هذا فهو رجم ظن" عوض "قلنا...ظن" (ب) ي: "يقال" أو "يقول"، ت: يقال (ج) ب، ي: المراد (د): "وآلاف" عوض "والا" (هـ) ب: فوحدانيته (و) ب١، ي: هكذا "وكثُر"، ب٢: وكثرت (ز) ب: ماجر باطلا (ح) ي: سقط "اللازمة...يسر" (ط) ب: فوضعهم (ى) ب، ت: يحتاج (ك) ب: الى (ل) مقاله اللازم.

بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئا. وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة. وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا.

[٣٧- لم ينظر الغزالي إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة]

[٣٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] ثم نقول: هذا باطل بالمعلول[أ] الثاني، فإنه صدر منه فلك الكواكب، وفيه ألف ونيف ومائتا كوكب. وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنحوس والسعود. فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد، وبعضها على صورة الإنسان. ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوس، وتختلف مقاديرها في ذاتها.

[ب] فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف. ولو جاز هذا لجاز أن يقال كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية، فيكفيها علة واحدة، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة. ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته وعلة لهيولاه، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو السعيدة أو النحسة[ب]، ولاختصاصه بموضعه، ثم لاختصاص جملها[ج] بأشكال البهائم المختلفة. وهذه الكثرة إن تُصُوِّرَ أن تُعْقل في العقل[د] الثاني، تصور[هـ] في الأول ووقع الاستغناء.

[٣٤-ر] قلت:

[أ] هذا الشك قد فُرِغَ منه، وهو من معنى ما كَثَّرَ به في هذا الباب. وإذا قدِّرت[و] الجواب[ز] الذي ذكرناه عنهم، لم يلزم شيء من هذه المحالات. وأما إذا فُهِم من القول أن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد، لا واحِد بالعدد من جهة، وكثير[ح] من جهة، وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة، فلن ينفك من هذه الشكوك أبدا.

(أ) ب: بالمعنى (ب) ب: السعدة او المنحسة (ج) ب: خلقها (د) ب١: المعقول؛ ب٢: المعلول؛ ت: سقط (هـ) ب: تصوره (و) ب١، ي، ت: جووب؛ ب٢: جووب قدرت (ز) ب، ي: بالجواب (ح) ب: وكثرة.

[ب] وأيضا، فإن الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالفصول[أ] الجوهرية. وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر، كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات. والأجسام السماوية، كما قلنا، ليست مركبة من هيولى وصورة، ولا هي مختلفة بالنوع. إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد، لأنها لو اشتركت في جنس[ب] لكانت مركبة ولم تكن بسيطة. وقد تقدم القول في هذه الأشياء، فلا معنى لتكثير القول فيه.

[٣٥-غ] قال أبو حامد:

[أ] الاعتراض الخامس(*): هو أنا نقول: إن[ج] سلمنا هذه الأوضاع الباردة، والتحكمات الفاسدة، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم[د]: "إن كون المعلول الأول[هـ] ممكن الوجود"، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه[و]، وعقلُه نفسَه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وعقلُه الأوّلَ يقتضي وجود عقل منه! وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب، وأنه ممكن الوجود، وأنه يعقل نفسه وصانعه، فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك! فيقال له وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟! وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران.

[ب] وهذا إذا قيل في إنسان، ضُحك منه، وكذا في موجود آخر، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنسانا كان أو ملكا أو فلكا! فلست أدري كيف يُقْنِعُ المجنون نفسَه[ز] بمثل هذه الأوضاع، فضلا عن العقلاء الذين يشقون[ح] الشَّعَرَ، بزعمهم، في المعقولات؟!

[٣٥-ر] قلت:

[أ] أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صادقة[ط]، ليست جارية على أصول الفلاسفة. ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل، ولا الصورة التي صور فيها هي صورة حقيقية[ي].

(*) الاعتراض الرابع (٢٥-غ)، والاعتراضات كلها على نظرية الفيض السينوية.

(أ) ب١: بالعقول؛ ب٢: بالهيولى (ب) ب: جسم (ج) ب١، ي: ان؛ ب٢: سقط (د) لا تستحبون من قولكم؛ لا يستحي من قوله (هـ) ب: سقط "الاول" (و) ي: سقط "منه" (ز) ب١، ي: في نفسه؛ ب٢: من نفسه (ح) ب: يشققون (ط) ب: صحيحة (ي) ب: "التي فيها صورة حقيقية" عوض "التي صور فيها هي صورة حقيقية".

[ب] وذلك أن الإنسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره، عاقلا لنفسه ولفاعله[أ]، إنما يصح تمثيله بالعلة الثانية، إذا وضع هذا الإنسان فعالا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه، كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكما من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه. فإنه إذا وضع هكذا لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيئان اثنان: أحدهما من حيث يعلم ذاته، والآخر من حيث يعلم صانعه؟ لأنه إنما فرض فعالا من حيث العلم. ولا يبعد أيضا إن فرض فعالا من جهة ذاته، أن يقول إن الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود، غير الذي يلزم عنه من حيث هو[ب] واجب الوجود: إذ كان هذان الوصفان[ج] موجودين لذاته.

[ج] فإذن ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل، حتى ينفر[د] بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويخسسهم في أعين النظار. ولا فرق بين هذا وبين من يقول: إذا وضعتم موجودا حيا بحياة، مريدا بإرادة، عالما بعلم، سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام، ولزم عنه جميع العالم، لزم[هـ] أن يكون الإنسان الحي العالم[و] السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم. لأنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم، فيجب أن يكون لا فرق في ما يوجب[ز] في كل موجود يوصف بها.

[د] فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فغلط، فهو معذور. وإن كان علم التمويه فيها، فقصده، فإن لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور. وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة، أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله، فهو صادق في ذلك: إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة. وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد. وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة.

(أ) ب: فاعلا (ب٢: الظاهر "عاملا") لنفسه ولفاعله؛ ي: عاقلا لنفسه ولمفعوله (ب) ي: سقط "ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو" (ج) ب، ي: الوضعان (د) ب، ي: تنفر (هـ) ب، ي: سقط "لزم" (و) ي: أضيف "القادر المريد" (ز) ب: فيجب ان تكون لا فرق فيما يجب.

[٣٨-الغزالي: غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل.
ابن رشد: العالِمُ بما هو عالِمٌ إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول]

[٣٦-غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قال قائل: فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم؟ أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان، فتكابرون العقول(أ)؟ أم تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون(ب) التوحيد؟ أو تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون(ج) الحس؟ أو تقولون لزمت(=الكثرة) بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟

[ب] قلنا: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل. على أنا نقول: ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد مكابرة للعقول(د) أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعويان باطلتان، لا(هـ) برهان لهم عليهما. فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين. وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر. وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد. فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر(و). وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله.

[ج] وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع. والذين طمعوا في طلب مناسبته(ز) ومعرفته رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول، من حيث إنه ممكن الوجود، صدر منه فلك؛ ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك. فهذه حماقة لا إظهار مناسبة.

[د] فلنقبل(ح) مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم. وليصدِّقوا فيها، إذ العقل لا يحيلها. ولنترك(ط) البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية. ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله.

(أ) ب١: المعقول؛ ب٢: العقل (ب) ي: فتتكرون (ج) ب: فتتكرون (د) ب١: المعقول؛ ب٢: العقول؛ ي: العقل (هـ) ب: للتوحيد فهنا دعوتان ولا و (و) ب، ي: سقط "ولا نظر" (ز) ب: المناسبة (ح) ب: فلتتقبل (ط) ب: وليترك.

[٣٦-ر] قلت:

[أ] قوله: "إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع[أ] فيه إلى الشرع"، حق. وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي. والعجز عن المدارك[ب] الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده، منها ما هو عجز بإطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدركه[ج] بما هو عقل؛ ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس. وهذا العجز إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارض من[د] خارج: من عدم تعلم. وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف.

[ب] وأما قوله: "وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل"[هـ]، فإنه لا يليق هذا الغرض به. وهي هفوة من هفوات العالم. فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول.

[ج] وقوله: "فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين"، فإنه وإن لم تكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق، فليس يخرج[و] كون المقدمة القائلة: "إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط"، من أن تكون يقينية في الشاهد. والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان. والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوي التصديق فيها، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف؛ والخيال غير معتبر[ز] إلا عند الجمهور. ولذلك[ح] من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق.

[د] وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه[ط] المقدمات: إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة[ي]، فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها، وأنه لو صدر أي موجود اتفق عن أي فعل اتفق[ك] وعن أي فاعل اتفق،

(أ) ب١: ان ترجع؛ ب٢: "ترجع" عوض "ان نرجع" (ب) ب: "والمعجز المدارك" عوض "والعجز عن المدارك"(ج) ب١: يدرك؛ ب٢: سقط (د) ب: سقط "من" (هـ) ب: "وقد فاته" عوض "وقد حصل" (و) ي: هكذا "يخرج"؛ ب١. تخرج؛ ب٢: نحرج (ز) ب: متغير (ح) ب١: وذلك؛ ب٢: وذلك ان (ط) ي: "بهذه" عوض "بمثل هذه" (ي) ب: "الكائنة والفاسدة" عوض "الكائنة الفاسدة" (ك) ي: سقط "عن اي فعل اتفق" وسقط واو الكلمة التالية "وعن".

لاختلطت الذوات والحدود وبطلت المعارف. فالنفس، مثلا، إنما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها. والجمادات إنما تميزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها، وكذلك النفوس. ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة، كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة، ولا تميزت لنا. وأيضا إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة، فقد أمكن فعل من غير فاعل. وذلك أن الموجود إنما يوجد عن موجود لا عن معدوم. ولذلك[أ] ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته. فإذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة إلى الفعل، إنما يخرجه من جهة ما هو بالفعل، فواجب أن يكون نَحْوُ الفعل الذي فيه على نحو الفعل[ب] المخرِج له من العدم إلى الوجود. فإنه[ج] إن خرج أي مفعول اتفق، من أي فاعل اتفق، لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها، لا من قبل فاعل يفعلها. فأَنْ تخرجَ[د] أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل، عن فاعل واحد، فواجب أن تكون فيه كثرة، أعني: تلك[هـ] الأنحاء أو ما[و] يناسبها، لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها، فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه من غير مخرج له.

[هـ] وليس لقائل أن يقول: إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق[ز] فقط، لا بنحو من الفعل مخصوص؛ فإنه لو كان ذلك كذلك لفعل أي موجود اتفق أي فعل اتفق، واختلطت الموجودات. وأيضا فإن الموجود المطلق، أعني الكلي، أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي؛ ولذلك نفى[ح] القولَ بموجود مطلق ولون[ط] مطلق القائلون بنفي "الأحوال"،[٣٠] وقال القائلون، بإثباتها،

(٣٠) كان أبو هاشم الجبائي أحد كبار منظري المعتزلة هو الذي قال بـ "الأحوال" حتى ارتبطت باسمه إذ يقال: "أحوال أبي هاشم". وهي عنده لا موجودة ولا معدومة، لا معروفة ولا مجهولة: وربما كان الأصل في القول بـ "الحال" راجعا إلى مناقشاتهم حول صفات الله: ما يجوز أن يوصف به وما لا يجوز: إذ تساءلوا هل يجوز أن يوصف الله بأنه "شيء"، ثم تساءلوا ما معنى "الشيء". وبما أنهم ينطلقون في تفكيرهم في مثل هذه الأمور من التصنيف الثلاثي الذي يتأطر فيه علم الكلام، أقصد: الذات، والصفات، والأفعال، فقد جعلوا "الشيء" من صنف الذات: فالشيء هو كل ذات موجودة وجودا واقعيا، جمادا كانت أو حيوانا أو نباتا الخ. أما الصفات فهي كـ "العلم" و"القدرة" و"السواد" و"البياض" الخ. ولكن عندما تتصف ذات من الذوات بصفة كالعلم =

(أ) ب: "وكذلك" عوض "ولذلك" (ب) ب: سقط "الذي فيه على نحو الفعل" (ج) ب: "وانه" عوض "فانه" (د) ب: بان يخرج (هـ) ب: ان يكون فيه اعني تلك؛ ي: ان تكون فيه كثرة في تلك (أو "بتلك" (و) ب، ي: "وما" عوض "او ما" (ز) ي: الكامل (ح) ب: نفوا (ط) ب: وكون.

إنها لا موجودة ولا معدومة. فلو صح هذا لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات. وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد أبين منه في غير ذلك العالم: فإن العلم يتكثر بتكثر[أ] المعقولات للعالِم، لأنه إنما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة. وهي علة علمه. وليس يمكن أن تكون المعلومات[ب] الكثيرة تعلم بعلم واحد، ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد. مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه، مثلا، الخزانة، غير العلم الصادر عنه الكرسي. لكن العلم القديم مخالف في هذا للعلم[ج] المحدث، والفاعل القديم للفاعل المحدث.

[٣٩-سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب، أعني: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات]

[و] فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة، وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة؟ فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل إن فِرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة، أحدها: قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى، والثاني قول من قال إنما جاءت من قبل الآلات، والثالث قول من قال من قبل الوسائط. وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط.

[ز] قلت: إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني. ولكن لسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب

=مثلا فيقال عنه: "عالم"، فكلمة "عالم" هذه ليست شيئا، ليست ذاتا، وليست صفة -لأن الصفة هي العلم- فسموها " حالا". وأيضا فـ "عالم" تقال على كل من يوصف بالعلم، وبالتالي فـ "العالية" مثلها مثل "السوادية" و"البياضية" و"الإنسانية" الخ. وصف مشترك لعدة ذوات: موجودة في الذوات كصفة أي كعلم، وبياض وسواد الخ... ولكنها غير موجودة وجودا واقعيا في استقلال على من يتصف بها ، وأيضا هي معلومة عندما نفهم منها حالا لشيء معين وغير معلومة إذا أردنا منها شيئا قائما بذاته: والمعلوم عندهم هو الموجود، أما المعدوم فهو غير معلوم الخ هذا وقد انقسم المتكلمون إلى فريقين: مثبتي الأحوال، ونفاتها. و"الأحوال" هذه، هي الكليات بلغة الفلاسفة، وهي موجودة في الذهان لا في الأعيان. أنظر تفاصيل أوفى في كتابنا: "بنية العقل العربي" ص ٢٢٣ وما بعدها.

(أ) ب: بتكثير (ب) ب: المعلولات (ج) ب: العلم.

إليهم، إلا لفرفوريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذاقهم. والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب[أ] الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب، أعني: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه، إذ[ب] كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة.

[ح] وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية الذي هو (=ما تستفيد منه)[ج] فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة[د] القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رآسات كثيرة، والصناعة[هـ] التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص[و] عنه في غير هذا الموضع. فإن[ز] تبين (=ظهر) شيء منه (فذاك)، وإلا رُجِع إلى الوحي.

[ط] وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف[ح] الأسباب الأربعة، فبين. وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل اختلاف محركيها[ط]، واختلاف صورها وموادها إن كان لها مواد، وأفعالها المخصوصة في العالم وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم. وأما الاختلاف الذي يعرض أولا بما[ي] دون الفلك[ك] من الأجسام البسيطة فهو اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية مثل اختلاف النار والأرض، وبالجملة المتضادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين إحداهما[ل] فاعلة "الكون"، والثانية (فاعلة) "الفساد"[م]، فـ[ـهو] اختلاف الأجرام السماوية، واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب "الكون والفساد" (لأرسطو) فسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الأجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات[٣١]. وإذا كان ذلك كذلك، فأسباب الكثرة عند أرسطو من الفاعل

(٣١) كانوا يعتبرون الأجرام السماوية وسائط لنقل أثر المحرك المتحرك الأول –الفلك المحيط– إلى ما تحت فلك القمر أي إلى الأرض وما فيها من كائنات. ويختلف الأثر الذي تنقله الشمس مثلا عن الأثر الذي ينقله زحل أو القمر الخ...

(أ) ي: الاسباب (ب) ب: "اذا" عوض "اذ" (ج) ب: التي هي (د) ب: لكثرة (هـ) ب١، ي: والصنائع؛ ب٢: والصانع (و) ب: نفحص (ز) ي: "ان" عوض "فان" (ح) ب: سقط "اختلاف" (ط) ب: تحركها؛ ي: محركها (ي) ب١، ي: مما؛ (ك) ب١: فلك القمر؛ ب٢: الفلك القمر (ل): ب: احدهما (م) ب: للكون والثانية للفساد.

الواحد هي الثلاثة الأسباب[أ](=باسقاط المادة ، لأن عالم السماء عالم الأشياء المفارقة للمواد). ورجوعه[ب] إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم: وهو كون الواحد سبب الكثرة. وأما ما دون فلك القمر فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأربعة الأسباب،[ج] أعني: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره، وهذا(=الغير: الواسطة) كأنه قريب من الآلات.

[ي] ومثال[د] الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل، وكون المختلفات بعضها أسبابا لبعض: اللون. فإن اللون الذي[هـ] يحدث في الهواء، غير الذي يحدث في الجسم[و](=المرئي)، والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر، والذي يحدث في البصر، أعني في العين[ز]، غير الذي يحدث في الخيال[ح]، والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك، والذي يحدث في القوة الحافظة والذاكرة غير الذي في الخيال[٣٢]. وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس.

---

(٣٢) وردت هذه الفقرة في مختلف النسخ والطبعات مشوشة تتداخل فيها الكلمات وتتكرر. والصحيح ما أثبتنا. ومعنى الفقرة كما يلي: يختلف اللون باختلاف الوسط الذي يقبله: يحمله. وهو المعبر عنه هنا بـ "القوابل". وهذا الاختلاف ينتج عنه أن كل وسط يحمل اللون حسب طبيعته الخاصة وينقله إلى الوسط الآخر متأثرا بتلك الطبيعة، فيكون من هذه الجهة سببا في اختلاف كيفيات وجود الضوء من وسط لآخر. وهكذا فالوسط الأول الذي ينقل اللون (وهو تابع للضوء) هو الهواء، ومنه ينتقل إلى الأجسام لتصبح ملونة به، ويكون اللون حينئذ جزءا من الجسم مندمجا في مادته كما كان من قبل مندمجا في الهواء. ومن الأجسام ينعكس إلى العين فيتأثر بتركيب العين فيصبح صورة بصرية، غير مندمج في العين، كما كان الشأن قبل مع الجسم، بل يكون كالصورة في المرآة. ومن العين تنتقل صورة اللون إلى الخيال حيث تصبح صورة خيالية، يتخيلها المرء عند غياب اللون عن بصره. ومن الخيال تنتقل إلى "الحس المشترك" الذي هو مكان في الدماغ يحصل فيه "اجتماع" واندماج الإحساسات التي تنتقل إلينا عن الشيء: كل حاسة تنقل عن الشيء الإحساس الخاص بها وتندمج الإحساسات في "الحس المشترك". ومنه ستنتقل صورة اللون إلى القوة الحافظة، التي تحفظه عند غيابه كشيء محسوس، ومنها إلى الذاكرة التي تسترجعه عندما تكون هناك مناسبة للاسترجاع والتذكر. هكذا كانوا يتصورون حصول عملية الإدراك التي بها نجرد المعقولات من المحسوسات، وذلك وفق علم النفس الأرسطي.

(أ) ب: اسباب (ب) ي: ورجوعها (ج) ب: الاسباب الاربعة (د) ب: يظهر "ومثاله" (هـ) ب: لبعض كاللون فان اللون الذي؛ ي: لبعض اللون الذي (و) سقط في ب، ي، ت العبارة "والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البحر" (ز) ب: سقط "اعني في العين" (ح) ي١: الهواء؛ ي٢: الهواء اعني في العين.

[في الاستدلال على وجود صانع العالم]

[١- لا تناقض، فالفاعل صنفان]

[١-غ] قال أبو حامد:

[أ] فنقول، الناس فرقتان: فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجِد نفسَه (أ) فافتقر إلى صانع، فعُقل(ب) مذهبُهم في القول بالصانع.

[ب] وفرقة أخرى، وهم الدهرية، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعا. ومعتقدُهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه.

[ج] وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له مع ذلك(ج) صانعا. وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال(د).

[١-ر] قلت:

[أ] بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا. وذلك أن الفاعل قد يُلْفَى صنفين: صنفٌ يصدر منه مفعول يتعلق به فعلُه في حال كونه. وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء. والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط، يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به.(١) وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول. أعني: أنه

(١) الصنف الثاني هو المحرك يصدر عنه فعل هو الحركة، يتعلق بها متحرك لا يوجد إلا بها.

(أ) ب: لا يوجد بنفسه (ب) ب، ي: فيعقل (ج) ب: سقط "مع ذلك" (د) ب: الى برهان.

إذا عُدم ذلك الفعل عُدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول[أ]، أي هما معا. وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول، لأنه يوجِد مفعولَه ويحفظه.[٢] والفاعل الآخر(من نوع البناء) يوجِد مفعولَه (=الجدار) ويحتاج إلى فاعل آخر (=المحرك الأول: الله) يحفظه بعد الإيجاد. وهذه (=الحال الأخيرة هي كـ) حال المحرك مع الحركة، والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة.

[ب] فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعلُ الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كفَّ فعلَه، طرفةَ عَيْن، عن التحريك لبطل العالم. فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعلٌ أو شيءٌ وجودُه تابعٌ لفعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده[٣]، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده. فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا، قال: العالم حادث عن فاعل قديم. ومن كان فعلُ القديم عنده قديما، قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما، وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر، لا أنه موجود قديم بذاته كما تُخُيِّلَ لمن يصفه بالقدم[ب][٤].

[٢-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل، نحن إذا قلنا: للعالم صانع، لم نَعْن به فاعلا مختارا يفعل[ج] بعد أن لم يفعل، كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء، بل نعني به علة العالم، ونسميه: المبدأ الأول، على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود[د] غيره. فإن سميناه صانعا فبهذا التأويل.

---

(٢) يحفظه: لأنه محرك دوما. والمحرك الأول يحرك بشوق المتحركات إليه، وهي دائما متشوقة إلى كماله وخيره الخ...

(٣) فاعل موجود بوجوده: ذلك لأن الفاعل إنما هو "فاعل" لأن له "فعلا". أي يُستنتج وجودُه منه. فلولا وجود البيت لما عرفنا أن له بانيا، ولولا وجود العالم لما عرفنا أن له صانعا...

(٤) يريد أن يميز بين الموجود الذي يوصف بالقدم لكونه صادرا عن فاعل فعله قديم، (وهذا هو رأي الفلاسفة الإلهيين القائلين بالصانع أو المحرك الأول) وبين الموجود الذي لا يستمد وجوده ولا قدمه من غيره، فهو قديم بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى فاعل صانع أو محرك (وهذا هو رأي الفلاسفة الطبيعيين = الماديين =الدهريين).

(أ) ي: عدم ذلك المفعول...وجد ذلك المفعول (ب) ب: بالعدم (ج) ي: لفعل (د) ي: سقط "وهو علة لوجوده".

[ب] وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع(أ) على قرب، فإنا نقول: العالم وموجوداته(ب)، إما أن يكون له علة أو لا علة له. فإن كان له علة، فتلك العلة لها علة أم لا علة لها؟ وكذلك القول في علة العلة، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن ينتهي إلى طرف. فالأخير (الطرف) علة أولى لا علة لوجودها(ج)، فنسميه المبدأ الأول.

[ج] وإن كان العالم موجودا بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأول: فإنا لم نعن به إلا موجودا لا علة له، وهو ثابت بالضرورة. (٥)

[د] نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لأنها عدد، ودليل التوحيد يمنعه، فيظهر(د) بطلانه بالنظر في صفة المبدأ. ولا يجوز أن يقال إنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره، لأنه جسم، والجسم مركب(هـ) من هيولى وصورة، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا. وذلك يعرف بنظر ثان.(٦) والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق، وإنما الخلاف في الصفات، وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول.

[٢- كلام مقنع، لكنه غيرُ صحيح وفيه خلل]

[٢-ر] قلت:

[أ] هذا كلام مُقنع، غير صحيح.(٧) فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم

(٥) يعني أن العالم، المفروض أنه موجود بنفسه، سيكون حينئذ هو المبدأ الأول. وهو ثابت بالضرورة، أي أن العالم موجود لا مجال لإنكار وجوده.

(٦) نظر ثان: دليل آخر غير الدليل الذي به يثبت وجود المبدأ الأول. فإثبات وجود المبدأ الأول شيء، وإثبات وحدانيته، أي نفي الشريك عنه، شيء آخر.

(٧) أن يكون الكلام مقنعا شيء وأن يكون صحيحا شيء آخر. فالإقناع هو إسكات المخاطب أو الخصم بتهدئة الشكوك في نفسه، ويكون بالطرق الجدلية أو الخطبية أو السفسطائية أو الشعرية. وبعبارة أخرى: الإقناع هو خطاب المحامي، وليس من الضروري أن يكون صحيحا دوما. أما الصحة، صحة قضية أو حكم، فتتوقف على مطابقتها للواقع إن كانت من الأمور التجريبية أو أن تكون من الأوائل العقلية: البديهيات. والصحة بهذا المعنى هي اليقين الذي يعطيه البرهان (أو القول العلمي). وسيكشف ابن رشد في هذه الفقرة أوجه الخلل التي تجعل الكلام الذي نسبه الغزالي إلى الفلاسفة، كاعتراض منهم عليه، كلاما غير صحيح رغم مظهره الإقناعي.

(أ) ب: القطعي (ب) ب: "موجود وكل موجود" عوض "وموجوداته" (ج) ب: "علة اولية" عوض "علة اولى لا علة لوجودها" (د) ب: فيعرف (هـ) ب: "لكون الجسم مركبا" عوض "او شمس... مركب".

على العلل الأربعة، أعني: الفاعل والصورة والهيولى والغاية.[أ] ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا، فإنهم كانوا يسألون عن أي علة أرادوا بقولهم: إن العالم له علة أولى؟ فلو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل، الذي فِعْلُه لم يزل ولا يزال، ومفعوله هو فعله،[٨] لكان جوابا صحيحا على مذهبهم، على ما قلناه، غير معترَض عليه. ولو قالوا: أردنا به السبب المادي، لكان قوله (الغزالي) معترضا[٩]، وكذلك لو[ب] قالوا: أردنا به السبب الصوري، لكان أيضا معترضا، إن فرضوا صورة العالم قائمة به[١٠]. وإن قالوا: أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم.[١١]وإن قالوا: (= أردنا) صورة هيولانية، لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الأجسام، وهذا لا يقولون به. وكذلك إن قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم.[١٢]

[ب] وإذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح أن يجعل جوابا للفلاسفة؟

[ج] وقوله (حاكيا عن الفلاسفة): "ونسميه[ج] المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود[د] غيره"، كلام أيضا مختل. فإن هذه التسمية تصدق على الفلك الأول أو على السماء بأسرها، وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات، إذا فرض لا علة له. ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية.

[د] وقوله عنهم أيضا: "وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم[هـ] عليه البرهان القاطع[و] على قرب"، كلام مختل أيضا. فإنه يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ويبين أن في كل واحدة منها، أولا، لا علة له، أعني: أن العلل الفاعلية ترتقي إلى فاعل

(٨) الحركة مفعوله والتحريك فعله وهما شيء واحد. والسبب الفاعل في هذه الحالة سيكون هو المحرك الأول. ولذلك اعتبر الجواب صحيحا على مذهب الفلاسفة (أرسطو)، كما شرحه قبل (١–ر،أ،ب)، وبالتالي لا اعتراض عليه لكونه نتيجة برهان: برهان الحركة عند أرسطو.

(٩) والاعتراض هنا صحيح لأن هذا قول الدهرية. لا قول الفلاسفة، القائلين بمحرك أول.

(١٠) ووجه الاعتراض أن العالم سيكون مركبا من مادة وصورة، فكيف ستكون الصورة سببا أولا له وهو مركب منها ومن المادة التي هي مساوقة لها، لأن الصورة لا تنفك عن المادة؟

(١١) لأنهم يسمون المبدأ الأول عقلا والعقل صورة مفارقة .

(١٢) ومن أصول مذهب أرسطو أن المحرك الأول إنما يحرك بشوق المتحركات إليه فهو غايتها.

(أ) ي: المادة والصورة والفاعل والغاية (ب) سقط في معظم النسخ "قالوا اردنا...وكذلك لو" (ج) ب: وتسمية (د) ي: سقط "وهو علة لوجود" (هـ) ب: ويقوم (و) ب: القطعي.

أول، والصورية إلى صورة أولى، والمادية إلى مادة أولى، والغائية إلى غاية أولى. ويبقى بعد هذا بيان أن هذه العلل الأربعة الأخيرة ترتقي إلى علة أولى. وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم.

[هـ] وكذلك القول الذي أتى به في بيان أن هاهنا علة أولى كلامٌ مختل. وذلك أن قوله فإنا نقول: "العالم وموجوداته[أ]، إما أن يكون له علة أو لا علة له إلى آخر قوله" (٢–غ، ب)، وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم. وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية، هو من جهة ما عندهم ممتنع، ومن جهة ما واجبٌ عند الفلاسفة: وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت (العلة) بالذات وعلى استقامة، إن كان المتقدم منها شرطا في وجود المتأخر. وغير ممتنع عندهم إذا كانت بالعرض ودورا، وإذا[ب] لم يكن المتقدم شرطا في وجود المتأخر، وكان هنالك فاعل أول، مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر؛ فإن هذا يمر عندهم دورا إلى غير نهاية، لكن ذلك ضرورةً[ج] بسبب أول. وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية، لأن وجود المتقدمات عندهم، في أمثال هذه، ليس هو شرطا في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرطُ فسادَ بعضها.[١٣]

[و] وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية، تنتهي الحركة إليها في علةٍ علةٍ من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير. مثال ذلك: أن سقراط إذا وَلَّدَ أفلاطون، فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم، في حين **توليده** إياه، هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها، أو البارئ سبحانه. ولذلك ما[د] [١٤] يقول أرسطو: إن الإنسان يُوَلِّدُهُ[١٥] إنسانٌ والشمس. وبَيِّنٌ أن الشمس[هـ] ترتقي إلى محركها، ومحركُها إلى المبدأ الأول.

---

(١٣) ليكون المتقدم منها مادة للمتأخر، وهكذا...
(١٤) ما زائدة، وهي تعطي للعبارة تلوينا خاصا، فكأنه قال: "ما يقوله أرسطو".
(١٥) ولَّد يولِّد: الشيءَ من الشيء: أنشأه. وهذا المعنى هو الذي يناسب مفهوم الإيجاد عند اليونان: فلاشيء من لاشيء. والإنسان يولده فعل الإنسان (العملية الجنسية بين الرجل والمرأة) وتولده الشمس والكواكب لأن كل ما يحدث في الأرض هو مرتبط ومتأثر بالكواكب وحركتها الخ... حسب المنظور اليوناني.

(أ) ب، ي، ت: "موجود وكل موجود" عوض "وموجوداته" (ب) ب: واما اذا (ج) ب: ضروري (د) ب: سقط "ما"
(هـ) ب: "وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى ان" عوض "والشمس وبين ان الشمس".

[ز] فإذن: ليس الإنسان الماضي شرطا في وجود الإنسان الآتي. كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتابعة بآلات مختلفة، وصَنَع تلك الآلات بآلات، وتلك بآلات أُخَر، فإن كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض، وليس منها واحدة شرطا في وجود المصنوع، إلا الآلة الأولى، أعني: المباشرة. فالأب ضروري في كون الابن، كما أن الآلة التي يباشَرُ بها المصنوع ضروريةٌ في كون المصنوع. وأما الآلة التي صُنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في كون الآلة المباشرة، وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنعٍ إلا بالعرض. ولذلك[أ] ربما كان فساد الآلة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة إذا فُعِلـ[ـت] المتأخرة من مادة المتقدمة. مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد، بتوسط كونه[١٦] نباتا والنبات منيا أو دَمَ طمث، وقد تقدم القول في هذا.

[ح] وأما (=الفرقة) التي تجوِّز مرور العلل إلى غير نهاية بالذات، فهي الدهرية. ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة. ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة.

[ط] وقوله: "وإن كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول": يريد أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له. وإنما اختلافهم في هذا المبدأ. فالدهريون يقولون: إنه الفلك الكلي(=أو المحيط). وغير الدهريين يقولون: إنه شيء خارج عن الفلك، وإن الفلك معلول. وهؤلاء فرقتان: فرقة تزعم أن الفلك فعل محدث، وفرقة تزعم أنه فعل قديم. ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم[ب] قال: "نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات، لأنها عدد، ودليل التوحيد يمنعه": يريد أن النظام الذي في العالم يظهر منه أن المدبر له واحد. كما أن النظام الذي في الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد، وهو قائد الجيش. وهذا كله كلام صحيح.

[ي] وقوله: "ولا يجوز أن يقال: إنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس[ج] أو غيره، لأنه جسم، والجسم مركب من هيولى وصورة. والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون

(١٦) أي يتحول بعد موته إلى مادة عضوية (سماد) تغذى منه النبات، وهذا النبات أكله إنسان فتحول منيا الخ.

(أ) ي: وكذلك (ب) ت: سقطت العبارة "ولما كان...وغيرهم" (ج) ب: أضيف "واحد".

مركبا". **قلت**، أما قوله: "إن كل جسم مركب من هيولى وصورة" فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي، إلا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم، وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا. لأن كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدَث، مثل حدوث البيت والخزانة. والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث. ولذلك سموها أزلية: أي أن وجودها مع الأزلي (=منذ الأزل).

[ك] وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى، كان ما ليس بفاسد ليس بذي هيولى، بل هو معنى بسيط.(١٧) ولولا الكون والفساد الذي في هذه الأجرام (=الأرضية)، لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة. لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود، كما هو في الحس. فلولا فساد هذه الأجسام، لقضينا أنها بسيطة، وأن الهيولى هي الجسم. فالجسم السماوي، لما كان لا يفسد، دل على أن الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل (= الأثير). وأن النفس التي فيه (=المحركة له) ليس لها قوام بهذا الجسم (=الأثير). لأن هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات، وإنما تحتاج إلى النفس، لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة(١٨) بل لأن (=الموجود) الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل. والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة. والأجرام السماوية، لا خلاف عندهم، أنه ليس فيها قوة الجوهر.(١٩) فليست

---

(١٧) السماء عندهم من "الأثير"، وهو عنصر سادس بسيط، غير التراب والماء والهواء والنار.

(١٨) متنفسة: النفس في التصور القديم "هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وقد سماها الحكيم (=أرسطو) الروح الحيوانية" (تعريفات الجرجاني) فمعنى قولهم: "الأجرام السماوية متنفسة": أنها حية، وقد سبق أن شرح ابن رشد معنى قولهم: "السماء حيوان" (انظر أيضا هامش رقم: ٤٦، المسألة الأولى). وقد ذهب ابن سينا في هذا المجال مذهبا قصيا فقال : "الكواكب لها قوة التخيل، وهذه القوة لها تامة، فلهذا تؤثر فينا". أنظر دراستنا عن ابن سينا وفلسفته المشرقية، (فقرة رقم ٣، أ) والمنشورة في كتابنا : "نحن والتراث". وقد رأينا ابن رشد يستنكر بشدة أن تكون الأجرام السماوية تتخيل كما قاله ابن سينا.

(١٩) من الجدير بالتنبيه أن "الجوهر" عند أرسطو يقال على الأجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء وما أشبه، وبالجملة يطلق على الأجرام كلها كما يطلق على علة هوية الموجودات التي لا تقال على موضوع مثل نفس الحيوان، كما يطلق أيضا على الشيء الذي هو موضوع للنفس مثل جسد الحيوان. (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو). قوله: "ليست فيها قوة الجوهر". لفظ القوة هنا بمعنى الوجود بالقوة. بمعنى أنها ليست جوهرا بالقوة يصير جوهرا بالفعل بإخراج مخرج له من القوة إلى الفعل. وسيشرح ابن رشد رأيه في طبيعتها، هل هي صور أم مواد الخ...؟

ضرورةً، ذات مادة، كما هي الأجرام الكائنة[أ] (من الكون والفساد). فإما أن تكون كما يقول ثامسطيوس- صورا، وإما أن يكون لها مواد باشتراك. وأنا أقول: وإما أن تكون هي المواد أنفسها، أو تكون[ب] مواد حية بذاتها لا حية بحياة.

[٣- ما حكاه عن الفلاسفة.. ليس هو قولهم]

[٣-غ] قال أبو حامد:

والجواب من وجهين[٢٠]:

[أ] أحدهما أنه يلزم على مساق مذهبهم[ج] أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك[د]، لا علة لها. وقولهم: إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان، فسيبطل ذلك عليهم في مسألة التوحيد، وفي نفي الصفات بعد هذه المسألة المتقدمة الذكر[هـ].

[٣-ر] قلت:

[أ] يريد أنهم إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم لأنهم إذا لم يقدروا عل نفي الصفات كان ذلك الأوّلُ عندهم ذاتا بصفات، وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم- لزمهم أن تكون (=الموجودات) الأُوَل التي لا علة لها هي الأجرام السماوية. وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة. والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الأوّل الذي لا علة له بما نسبه إليهم من الاحتجاج، ولا يزعمون أيضا أنهم يعجزون عن دليل التوحيد، ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول. وسيأتي[و] هذه المسألة فيما بعد.

---

(٢٠) الجواب على الاعتراضات التي أوردها باسم الفلاسفة في (٢-غ) كاعتراض منهم على ما ادعاه في (١-غ). وتدخل ابن رشد في الفقرة السابقة (٢-ر) كان بهدف بيان الخلل في الاعتراضات التي نسبها الغزالي للفلاسفة وأن هذا الخلل لا يمس مذهب أرسطو وإنما قد تنطبق على بعض الآراء التي قال بها الدهريون أو غيرهم كما تنطبق على تأويلات ابن سينا.

(أ) ب: السماوية؛ ت: الكائنة الفاسدة (ب) ب: وتكون (ج) ب: مذهبكم (ويطرد الفرق في الفقرة بين "...كم" و"...هم") (د) ي: كلها (هـ) ب١: المتعدية بالذكر؛ ب٢: سقط "المتقدمة الذكر" (و) ب١: وستأتي؛ ب٢: وسيأتي.

[٤- هذا لا يلزم الفلاسفة.. فليست آراؤهم ما حكيت]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] والوجه الثاني، وهو الخاص بهذه المسألة، هو أن يقال: ثبت تقديرا أن هذه الموجودات لها علة، ولكن لعل لها [أ] علة، ولِعلة العِلة علةٌ وهكذا إلى غير نهاية. وقولهم: إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم، فإنا نقول: عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط، أو عرفتموه بوسط؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة. وكل مسلك ذكرتموه في النظر يُبْطَلُ عليكم بتجويز دورات [ب] لا أول لها. وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له، فَلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض، وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها. كما أن الزمان السابق له آخِر، وهو الآن الراهن، ولا أول له. فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي، فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان، فإنها لا تفنى عندكم. والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها، إذ لم تزل نطفة من إنسان، وإنسان من نطفة إلى غير نهاية. ثم كل إنسان مات فقد بقيت نفسه، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده. وإن كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لأعدادها.

[ب] فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباطٌ بالبعض، ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع، وإنما نحيل نحن (=نرى أنه من المحال) موجودات لا نهاية لها، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام، فإنها مرتبة بعضها فوق البعض، أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات. وأما النفوس فليست كذلك.

[ج] قلنا: وهذا الحكم [ج] في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه،(٢١) فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر؟ وما البرهان المُفَرِّق؟ ولِمَ تنكرون على من يقول: إن هذه النفوس التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب، إذ وجود بعضها قبل البعض، فإن الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها. وإذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل [د] يوم وليلة كان الحاصل في

---

(٢١) **الطرد**: إذا حكمنا على شيء بحكم ما لعلة معينة، فـ"الطرد" هو تعميم ذلك الحكم على جميع ما فيه تلك العلة. و"العكس" ضده: إذا لم توجد تلك العلة حكمنا بعكس حكم الأول.

(أ) ب: ولكن لعلتها (ب) ب: حوادث (ج) ب، ت: التحكم (د) ب، ت: سقط "كل".

الوجود الآن خارجا عن النهاية، واقعا على ترتيب في الوجود، أي بعضها بعد بعض. والعلة، غايتها أن يقال إنها قبل المعلول بالطبع، كما يقال إنها فوق المعلول بالذات، لا بالمكان. فإذا لم يستحل ذلك في القَبْلِ الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القَبْل الذاتي الطبيعي(أ). وما بالُهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية؟ وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له(ب)؟

[٣-ر] قلت

[أ] **قوله**: "ولكن لعل لها(ج) علة ولعلة العلة علة وهكذا إلى غير نهاية"، إلى قوله "وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات(د) لا أول لها": **شك** قد تقدم الجواب فيه، حين قلنا: إن الفلاسفة لا تُجَوِّزُ عللا ومعلولات لا نهاية لها، لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له. وتوجبها بالعرض من قبل علة قديمة. لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعا، ولا في مواد لا نهاية لها، بل إذا كانت دورا.

[ب] وأما ما يحكيه عن ابن سينا: أنه يُجَوِّز نفوسا لا نهاية لها، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع، فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة. وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم. فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع، أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل. ومن أجْل هذا قال بالتناسخ مَن قال(هـ) إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص وإنها باقية.

[ج] وأما قوله: "وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد"، فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا: وذلك أن وضع أجسام لانهاية لها معا يلزم عنه أن يوجد لِماَ(و) لا نهاية له كلٌ(ز)، وأن يكون بالفعل، وذلك مستحيل. والزمان ليس بذي وضع، فليس يلزم عن(ح) وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل. وهو الذي امتنع عندهم.(٢٢)

(٢٢) مستحيل تجزئة المكان بالفعل إلى ما لانهاية له، عند أرسطو. لأن ما له أجزاء بالفعل، كالمكان، له كل وجميع. وما لا نهاية له، لا يمكن أن يكون له كل و جميع. أما الزمان فليس له وضع كالمكان، بل هو سيال وهو مقدار حركة الكواكب الدائرية، لا يقال فيها كل ولا جميع.

(أ) ب: الطبيعي (ب) ي: سقط "لا اصل له" (ج) ب: ولكن لعلتها (د) ب: حوادث (هـ) ي، ت: من قبل (و) ب: ما (ز) ب: كلا (ح) ب: من.

[٥- هذا برهان ابن سينا نقله عن المتكلمين..
وليس برهان الفلاسفة]

[٥-غ] قـال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة :

[أ] فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية، أن يقال: كل واحد من آحاد العلل، إما أن تكون ممكنة في نفسها أو واجبة. فإن كانت واجبة، فَلَمْ تفتقر إلى علة. وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها (= آحاد العلل).

[٥-ر] قـلـت:

[أ] هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة[أ] ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء[ب] لأنه زعم أنه من جوهر الموجود[٢٣] وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون لـه فاعل وأن العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية. وهو قول جيد ليس فيه كذب. إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن[ج]، فإن هذا ليس معروفا بنفسه. فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن: ما له علة كما ذكر أبو حامد[د]. وإذا سومح[هـ] في هذه

---

(٢٣) وفي الفلسفة الغربية يسمى بالبرهان الأنطولوجي. وهو البرهنة على وجود الله من مجرد تأمل فكرة الوجود. وقد صاغه ابن سينا كما يلي: كل ما يوصف بالوجود إما أن يكون واجب الوجود، وإما أن يكون ممكن الوجود. والعالم موجود ومتغير فهو ممكن الوجود، فلا بد أن يكوم صادرا عن واجب الوجود. ويزهو ابن سينا بهذا البرهان فيقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه ومن فعله" (انظر تفصيل ذلك في " **بنية العقل العربي**". ص ٤٥٦). هذا، والاعتراض الأساسي على هذا البرهان هو أن الوجود الذي يتحدث عنه هو الوجود في الأذهان لا في الأعيان: مجرد وجود منطقي.

(أ) ب: "من الفلاسفة" عوض "الى الفلسفة" (ب) ي: طرق(ج) ت: أضيف "وكل ممكن يجب ان يكون له فاعل" (د) ب: كما ذكره ابو حامد في قسمة الموجود(هـ) ب: أضيف "في قسمة الموجود".

التسمية لم تنته[أ] به القسمة إلى ما أراد. لأن قسمة الموجود أولا إلى ما له علة وإلى ما لا علة له، ليس معروفا بنفسه. ثم ما له علة[ب] ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري. فإنْ فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له[ج]. وإن فهمنا من الممكن ما له علة، وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا[د] أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية. فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له: الممكن الحقيقي. فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية. وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فلم يتبين بعدُ أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة. ولا يتبين بعدُ أن هاهنا ضروريا يحتاج إلى علة. فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة إلا[هـ] أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة.

[٦- تخريج قول ابن سينا مخرج برهان]

[٦-غ] قال أبو حامد:

[أ] قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة. وإن كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة، فنقول: كل واحد ممكن، على معنى أن له علة زائدة على ذاته. والكل ليس بممكن، على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه. وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم.

[ب] فإن قيل: فهذا يؤدي إلى أن يتقوَّم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال! قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب، فلا نسلم[و] أنه محال. وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوَّم القديم بالحوادث. والزمان عندهم قديم، وآحاد الدورات (الفلكية) حادثة، وهي ذوات أوائل، والمجموع لا أول له. فقد تقوَّم ما لا أول له

(أ) ب: "لم تثبت" أو "لم يثبت" (كلمة مضببة) (ب) ب: ما لا علة له (ج) ب: له علة (د) ب: سقط "الا" (هـ) ب: الى (و) ي، ت: يسلم.

بذوات أوائل، وصدَقَ ذوات الأوائل على الآحاد، و لم يصدق على المجموع (=منها: حركة الفلك الكلية). فكذلك يقال على كل واحد: إن له علة. ولا يقال: للمجموع علة. وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع، إذ يصدق على كل واحد أنه واحد، وأنه بعض، وأنه جزء، ولا يصدق على المجموع. وكل موضع عَيَّنَّاهُ من الأرض، فإنه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل. وكل واحد، حادثٌ بعد أن لم يكن. أي له[أ] أول. والمجموع عندهم ما له أول.

[ج] فتبين أن من يجوِّز حوادث لا أول لها وهي صور العناصر الأربعة[ب]، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها. ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول، لهذا الإشكال. وترجع فرقهم [ج] إلى التحكم المحض.

[٦-ر] قلت:

[أ] وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له. وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية، فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وُضع أن له علة، ليس له علة، وهو صحيح. إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة، غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن.

[ب] فلذلك إن أراد مريد أن يُخْرِجِ هذا القول الذي استعمله ابن سينا مُخْرَجَ برهان (فعليه) أن يستعمل هكذا: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها. فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل، ومر الأمر إلى غير نهاية. وإن مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تَخْلُ هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب، سئل أيضا في ذلك السبب. فأما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه. وهذا هو واجب الوجود ضرورة. فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا.

[ج] وأما إذا أخْرِجَ المُخْرَجَ الذي أخرجه ابن سينا، فليس بصحيح من وجوه: أحدها أن الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم. وقسمة الموجود أولا،

(أ) ب، ي: "له" عوض "اي له" (ب) ب: أضيف "المتغيرات" (ج) ب، ي: ويرجع قولهم.

فيه، إلى ما هو ممكن وإلى ما هو غير ممكن، ليس بصحيح. أعني: أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود.

[٧- مصدر الخلل في برهان ابن سينا: قسمة غير حاصرة]

[د] **وأما قوله في الرد على الفلاسفة:** "فنقول: كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته. والكل ليس بممكن، على معنى أن ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه"، يريد: وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون بممكن الوجود ما له علة، وبواجب الوجود ما ليس له علة، قيل لهم: "لم [أ] يمتنع على أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود؟ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع". وهذا القول، الاختلال فيه من وجوه: أحدها أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم: وسواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا. والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له: "إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وعنيت بـ"الممكن الوجود ما له علة"، وبـ"الواجب" ما ليس له علة، لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها، لأنه يلزم، عن وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود، لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلي من أسباب لا نهاية لها، كل واحد منها حادث". وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمه الموجود إلى ما لا علة له، وإلى ما له علة. ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات.

[هـ] **وقوله:** "إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم [ب] قديم مما لا نهاية له لتجويزهم دورات [ج] لا نهاية لها"، هو قول فاسد، فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم، مع القديم الذي هو واحد، باشتراك.

[و] وقوله "فإن قيل: فهذا [د] يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه، فهو نفس المطلوب، فلا نسلم أنه

(أ) سقط "لا" (ب) ب: "يتقدم" عوض "يتقوم" (هذا الفرق يرد أكثر من مرة) (ج) ب: ذوات (د) ب: هذا

مُـحـال"، **يريد:** أنهم إن أرادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ما له علة، فلا نسلم أنه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها، لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها. وإنزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رُمتم إنتاجها.

[ز] **ثم قال:** "وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث، والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة، وهي ذوات أوائل، والمجموع لا أول له، فقد تقوم ما لا أول له بذوات[أ] أوائل، وصدق أنها[ب] ذوات أوائل[ج] على الآحاد و لم يصدق على المجموع، فكذلك يقال على كل واحد إن له علة ولا يقال للمجموع علة، وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع، إذ يصدق على كل واحد أنه واحد وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على المجموع"، **يريد:** أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهاية لها، فإن الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بأزمنة محدثة. وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية.

[٨- خلط بين الفلاسفة الحكماء.. والدهرية]

[ح] والجواب أن الفلاسفة ليس من أصولهم وجود قديم قائم[د] من أجزاء محدثة، من جهة ما هي غير متناهية، بل هم أشد الناس إنكارا لهذا. وإنما هذا من قول الدهرية. وذلك أن المجموع لا يخلو أن يكون من أشخاص[٢٤] متناهية كائنة فاسدة، أو غير متناهية. فإن كان (=المجموع) من (=أشخاص) متناهية فالكل متفق على أن الجنس (=جنس الأشخاص) كائن فاسد، وإن كان من أشخاص غير متناهية فإن الدهرية تضع أنه ممكن وواجب[هـ] أن يكون المجموع أزليا من غير علة توجد عنه. وأما الفلاسفة، فإنهم يجوزن ذلك، ويرون أن مثل

(٢٤) الشخص في الاستعمال القديم: كل ما شخص أمامك، جمادا كان أو نباتا أو حيوانا. والمقصود هنا الأفراد أو الأجزاء.

(أ) ي، ت: بدورات ذوات (ب) ب: سقط "انها" (ج) ب: الاوائل (د) ب، ي: سقط "قائم" (هـ) ت، ي: او واجب.

هذه الأجناس، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة، أنه لابد لها من سبب خارج من جنسها[أ] دائم أزلي، هو الذي من قِبَلِه استفادت هذه الأجناس الأزلية. ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لا نهاية لها هي من قبل استحالة تقوم القديم بما لا نِهاية له. فهم يقولون: إن كون الحركات المختلفة بالجنس هاهنا، دائمة لا تُخِلٍ، هو أن هاهنا حركة واحدة بالعدد أزلية، وأن السبب في أن هاهنا أجساما[ب] كائنة فاسدة بالأجزاء، أزلية بالكل، أن هاهنا موجودا أزليا بالجزء والكل، وهو الجرم السماوي. والحركات التي لا نهاية لها إنما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة، وهي حركة الجرم السماوي. وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا في الذهن فقط. وحركة الجرمِ السماوي إنما استفادت الدوام، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء، من قِبلِ محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى، ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو متحرك، كما يُلفَى ذلك في المتحركات التي لدينا.

[٩- الأصول في كون العالم أزليا أو غير أزلي]

[ط] ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب: مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهي الأشخاص. ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزلية، أي لا أول لها ولا آخر، من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية. وهؤلاء قسمان: قسم قالوا إن أمثال[ج] هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له ،وهؤلاء هم الفلاسفة. وقوم[د] اعتقدواأن وجود أشخاصها[هـ] غير متناهية كاف في كونها أزلية، وهم الدهرية. فقِفْ على هذه الثلاثة آراء، فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة الأصول في كون العالم

(أ) ب: جهتها (ب) ب١: أجناسا؛ ب٢: أجناسا ما (ج) ب١: اشخاص؛ ب٢: اسماء (د) ب: وقسم اعتقدوا (هـ) ب: اشخاص.

أزليا أو غير[أ] أزلي، وهل له فاعل أو لا فاعل له. وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف. وقول الدهرية طرف آخر. وقول الفلاسفة متوسط بينهما.

[ي] وإذا تقرر هذا كله، فقد تبين لك أن من يقول: إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب. بل الذي يظهر ضد هذا. وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية، لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب[ب] علة أزلية من قِبَلِها استفاد وجود ما لا نهاية له؛ وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدَث. وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث. وأوجبُ وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو.

[١٠-جواب غير صحيح.. ونقلة سفسطائية]

[٧-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (٦-غ):

[أ] فإن قيل: الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل. وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي، إلا إذا قدر في الوهم وجودها، ولا يبعد ما يقدر في الوهم. وإن كانت المقدرات بعضُها عللا لبعض فالإنسان قد يفرض[ج] ذلك في وهمه. وإنما الكلام في الموجودات في الأعيان لا في الأذهان.

[ب] فلا يبقى إلا نفوس الأموات، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلُّق بالأبدان، وعند مفارقة الأبدان تتَّحد. فلا يكون فيه عددٌ، فضلا من أن توصف بأنه لا نهاية لها. وقال آخرون: النفس تابعة للمزاج[د]، وإنما معنى الموت عدمُها. ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم. فإذن لا وجود للنفوس[هـ] إلا في حق الأحياء. والأحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم. والمعدومون لا يوصفون أصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم، إذا فرضوا موجودين.

(أ) ب: وغير (ب) ب١، ت١: وجوب؛ ب٢: وجود؛ ت٢: سقط؛ ي: مضببة (ج) ب١، ت١: يعرض؛ ب٢، ت٢: يعرض له(د) ب: للروح (هـ) ب: في النفوس؛ ي: للنفس.

[ج] **ثم قال**: والجواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه[أ] عن ابن سينا والفارابي والمحققين[ب] منهمل. ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له: هل يتصور أن يحدث مع كل آن[ج] شيء يبقى أم لا ؟ فإن قالوا: لا. فهو محال. وإن قالوا: نعم. قلنا: فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه، اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها. فالدورة[د]، وإن كانت منقضية، فحصول موجود فيها، يبقى ولا ينقضي، غير مستحيل. وبهذا التقدير يتقرر[هـ] الإشكال. ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي[و] أو جني أو شيطان أو ملك، أو ما شئت من الموجودات، وهو لازم على كل مذهب لهم إذا[ز] أثبتوا دورات لا نهاية لها.

[٧-ر] **قلت:**

[أ] أما جوابه عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات، والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي، فليس بجواب صحيح. وقد تقدم ذلك. وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم. والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سفسطائي.

(أ) ب،ي،ت: أردنا أن نامله (ب) ي، ت: المفسرين (ج) ي: في كل آن؛ ت: مع كل (د) فادورات (هـ) ي: يقدر (و) [تن]١: و آدمي؛ ي٢ أو بدون (ز) ب: اذا.

[في أن الله واحد... ونفي الكثرة في ذاته]

[١– وحدة واجب الوجود بين الغزالي و ابن سينا]

[١–غ ، قال أبو حامد:]

المسألة الخامسة[أ] في بيان عجزهم (=الفلاسفة: ابن سينا) عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود، كل واحد منهما لا علة له. واستدلالهم على هذا بمسلكين:

[أ] المسلك الأول، قالوا: إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود[ب] مقولا على كل واحد منهما. وما قيل عليه إنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلة، فيكون ذات واجب الوجود معلولا، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود [ج] له [د]. ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات. وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو. وليس زيد إنسانا لذاته -إذ لو كان إنسانا لذاته لما كان عمرو إنسانا- بل لعلة جعلته إنسانا، وقد جعلت عمرا أيضا إنسانا، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة[هـ] لها. وتعلقها بالمادة معلول[و] ليس لذات الإنسانية.[1] وكذلك ثبوت

(١) التعلق هو من فعل سبب فاعل: مادة زيد سبب مادي، وصورة الإنسانية، سبب صوري، والسبب الفاعل هنا ، عند الفارابي وابن سينا، هو العقل السماوي العاشر الذي يسمونه: واهب الصور. وهب جسم زيد صورة الإنسان عندما صار مستعدا لتقبلها.

(أ) ب: المسألة الخامسة، ي: مسألة خامسة (ب) ي: "واجب الوجود" عوض "وجوب الوجود" (ج) ب: الموجود (د) ب١: له، ب٢: سقط (هـ) ب، ي، ت: الحاصلة (و) ب، ي، ت: معقول.

وجوب الوجود لواجب الوجود، إن كان لذاته فلا يكون إلا له، وإن كان لعلة فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود. فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لابد أن يكون واحدا.[أ]

فهذا القول الذي أورده أبو حامد. ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة:

[ب] قلنا، قولكم: نوع وجوب الوجود لواجب الوجود، لذاته أو لعلة، تقسيم خطأ في وضعه. فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال[ب]، إلا أن يراد به نفي العلة. فلتُستَعمَل هذه العبارة فنقول: لِمَ يستحيل[ج] ثبوت موجودين لا علة[د] لهما، وليس أحدهما علة للآخر. فقولكم : إن الذي لا علة له، (=هو) إما لذاته وإما لسبب[هـ]، تقسيم خطأ. لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة، لا يطلب له علة! فأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة له، لا علة له إما[و] لذاته أو لعلة؟ إذ قولنا لا علة له سلب محض. والسلب المحض لا يكون له سبب[ز]، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته!

[ج] وإن عنيتم بـ "وجوب الوجود" وصفا ثانيا[ح] لواجب[ط] الوجود، سوى أنه موجود لا علةَ لوجوده، فهو غير مفهوم في نفسه. والذي ينسبك من لفظه[ي]: نفي العلة لوجوده. وهو سلب محض لا يقال فيه إنه لذاته أو لعلة، حتى يبنى[ك] على وضع هذا التقسيم غرض. فدل أن هذا برهان من خَرَف (=فساد العقل) لا أصل له.

[د] بل نقول معنى أنه واجبِ الوجودً: أنه: لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا. وليس كونُه بلا علة، معللاً أيضا بذاته. بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا. وهذا[ل] التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلا عما يرجع إلى السلب. إذ لو قال قائل: السواد لون لذاته أو لعلة؟ فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا، وأن لا يكون هذا النوع، أعني اللونية، إلا لذات السواد. وإن كان السواد لونا لعلة جعلته لونا، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون، أي لم تجعله العلة لونا. فإن ما يثبت للذات زائدا على الذات لعلة[م] يمكن تقدير عدمه في الوهم، وإن لم يتحقق في الوجود. ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع: فلا يقال في السواد إنه لون لذاته قولا يمنع أن يكون لغير ذاته. فكذلك[ن] لا يقال إن هذا الموجود واجب لذاته أي لا علة له لذاته[س] قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال[ع].

(أ) ب: سقط (ب) ب، ي: احتمال (ج) ب١: لم يستحيل؛ ب٢: يستحيل؛ ت، ي: لم يستحل(د) ي: أول (هـ) ب: الذي لا علة له لا علة له لذاته او لسبب (و) ب، ي: سقط "اما" (ز) ي١: علة؛ ي٢، ت: سلب (ح) ب: ثابتا (ط) ب، ي: لوجوب (ي) ب، ي: لفظة (ك) ي: يبين (ل) ب: "كيف وهذا" عوض "وهذا" (م) ب: بعلة (ن) ب: "أن يكون ذلك لغير ذاته وكذلك" عوض "ان يكون لغير ذاته فكذلك" (س) ب١: لذاته اذ لا علة لذاته؛ ب٢: لذاته او لا علة له لذاته (ع) ب، ي، ت: محال.

[٢- تصحيح مسلك ابن سينا في التوحيد]

[١-ر] قلت:

[أ] هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة. وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك، فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيرا. ولكن إذا فصلت تلك المعاني(أ) وعُيِّنَ المقصود منها قَرُبَ من الأقاويل البرهانية.

[ب] فقول أبي حامد في التقسيم الأول: إنه تقسيم فاسد، قول غير صحيح. وذلك أنه قال: "إن المفهوم من واجب الوجود، (=أنه) ما لا علة له، ولو قال قائل فيما لا علة له: إما أن يكون لا علة له لذاته أو لعلة(ب) ، لكان قولا مستحيلا. فكذلك قول القائل: واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود إما لذاته وإما لعلة". وليس الأمر كذلك. وإنما معنى القول هل(ج) كونه واجب الوجود (=راجع) لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد، أو لطبيعة مشتركة له ولغيره؟(د) مثال ذلك أن نقول: هل عمرو إنسان من جهة أنه عمرو، أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد؟ فإن كان إنسانا من جهة ما هو عمرو، فليس توجد الإنسانية لغيره، وإن كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة. والمركب معلول. وواجب الوجود ليس له علة، فواجب الوجود واحد. فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا صحيحا.(هـ)

[ج] وقوله: "والسلب(و) المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته"، كلام غير صحيح أيضا، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء: إما لمعنى بسيط يخصه، وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من ذاته. وإما لصفة غير(ز) خاصة له(ح)، وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من اسم العلة.

[د] وقوله: "إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الإيجاب، فضلا

(أ) ب: المعاندة (ب) ب: لا علة (ج) ب، ي، ت: بل (د) ي: سقط "ولغيره" (هـ) ب: سقط "صحيحا"
(و) ب: والسبب (ز) ت: سقط "غير" (ح) ب: بذاته؛ ي: به.

عن التي تكون على طريق السلب"، ومعاندته ذلك بالمثال الذي أتى به من السواد واللونية، وذلك أن معنى قوله هو "أن قولنا في السواد: "إنه لون"، لا يقتسم الصدقَ والكذبَ عليه قولُ القائل إما أن يكون لونا لذاته أو لعلة، بل كلا القولين كاذبان. وذلك أنه إن كان (=السواد) لونا لذاته، لزم ألا تكون الحمرة لونا، كما إن كان عمرو إنسانا لذاته لزم ألا يكون خالد إنسانا. وإن كان لونا لعلة لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات. وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه[أ] دون الزائد. فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية وذلك مستحيل". وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة، وفي قولنا لذاته. وذلك أنه إذا فُهِم من الذات مقابلُ ما بالعرَض، كان صادقا قولُنا إن اللون موجود للسواد [ب]بذاته، ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره، أي للحمرة. وإذا فُهِم[ج] من قولنا إنه (=اللون) موجودٌ للسواد لعلة، أي لمعنى زائد[د] على السواد، أعني لعلة خارجة عن الشيء، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية. لأن الجنس معنى زائدٌ على الفصل والنوع، وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس. وإنما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري. وعلى هذا يقتسم الصدقَ والكذبَ قولُنا إن اللون موجود للسواد بذاته[هـ] أو لعلة، أي أن اللون لا يخلو أن يكون موجودا للسواد، بما هو نفس السواد[و]، أو بما هو معنى زائد على السواد. وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله إن واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه. فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود. وإن كان لمعنى يعم، كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم، ومعنى يخص. والمركب غير[ز] واجب الوجود من ذاته[ح].

[هـ] وإذا كان هذا هكذا، فقول أبي حامد: "فما الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود؟"، كلام مستحيل. فإن قيل: إنه قد قلت إن هذا هو قريب من البرهان، والظاهر منه البرهان! قلنا: إنما قلنا ذلك لأن قوة هذا البرهان، هي قوة قول القائل إن المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي

(أ) ب: نفسه (ب) ي: له سواد (ج) ي: أضيف "هذا" (د) ي: "واحد" عوض "زائد" (هـ) ب: "لذاته" عوض "بذاته" (و) ب: "الزائد" عوض "السواد" (ز) ب: عين (ح) ب: لذاته؛ ي: بذاته.

الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة، إما بالشخص فيشتركان في الصفة[أ] النوعية، وإما بالنوع فيشتركان في الصفة[ب] الجنسية. وكلا المغايرتين إنما توجد[ج] للمركبات. ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين أن هاهنا موجودات تتغاير، وهي بسائط لا تغاير النوع، ولا تغاير الأشخاص، وهي العقول المفارقة. لكن تبين من أمرهم، أنه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا.

[و] وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه: واجب الوجود إن كان اثنين، فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد، أو بالنوع، أو بالتقديم والتأخير[د]. فإن كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع. وإن كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس. وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا. وإن كان التغاير الذي بينهما بالتقديم والتأخير[هـ] وجب أن يكون واجب الوجود واحدا، وهو العلة لجميعها. وهذا هو الصحيح ، فواجب الوجود إذن واحد[و]: إذ لم يكن هاهنا غير هذه الثلاثة الأقسام[ز]. بطل منها الاثنان، وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية[ح].

[٣- الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، ولذلك لم يشعر الغزالي بالخلل في قول ابن سينا]

[٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] مسلكهم الثاني أن قالوا: لو فرضنا[ط] واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والإثنينية: إذ السوادان هما اثنان إذا كانا في محلين، أو في محل واحد، ولكن في وقتين. إذ السواد والحركة (=حركة السواد) في محل واحد في وقت واحد، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما. وأما إذا لم يختلف الذاتان، كالسوادين، مع اتحاد الزمان[ى] والمكان، لم يعقل التعدد. ولو جاز أن يقال :

(أ) ب: الصورة (ب) نفسه (ج) ب: انما يوجد (د) ب: بالتقدم والتأخر (هـ) نفسه (و) ب: اذا (ز) ب: الاقسام الثلاثة (ح) ي: "القسم الباقي الثالث" عوض "القسم الذي يوجب...بالوحدانية" (ط) ب: ي، ب: سقط "لو" (ى) ب: ثم اتحد الزمان.

في وقت واحد في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في كل[أ] شخص إنه شخصان، ولكن ليس يبين بينهما مغايرة. وإذا استحال التماثل من كل وجه، فلا بد[ب] من الاختلاف. ولم يكن[ج] بالزمان ولا بالمكان، فلم يبق إلا الاختلاف في الذات.

[ب] ومهما اختلفا في شيء، فلا يخلو: إما إن اشتركا في شيء أو لا[د] يشتركا في شيء. فإن لم يشتركا في شيء فهو[هـ] محال: إذ يلزم ألا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود، ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع. وإذ اشتركا في شيء واختلفا في شيء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثم[و] تركيب وانقسام بالقول، وواجب الوجود لا تركيب فيه[ز]. وكما[ح] لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح: إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها،[ط] كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان. فإنه "حيوان"، و"ناطق"[ي]. ومدلول لفظ "الحيوان" من "الإنسان" غير مدلول لفظ "الناطق"، فيكون الإنسان مركبا من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء، ويكون اسم الإنسان لمجموعه. وهذا لا يتصور[ك]. ودون هذا لا تتصور التثنية[ل].

[ج] والجواب (=جواب الغزالي على الفلاسفة): أنه مسلم[م] أنه لا تتصور التثنية إلا بالمغايرة في شيء ما[ن]، وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما. ولكن قولكم إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض. فما البرهان عليه؟

[د] ولنرسم هذه المسألة على حيالها (=لنوضحها رغم عيوبها واعوجاجها)، فإن من كلامهم المشهور: أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح، كما لا ينقسم بالكمية، وعليه ينبني إثبات وحدانية الله سبحانه عندهم.

[٢-ر] قلت:

[أ] لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني، فأخذ يتكلم معهم[س] في تجويز الكثرة بالحد، على واجب الوجود، التي نفوها عنه. ورأى أن يجعلها مسألة على حدتها. لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفات.

[ب] والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني: أن المتباينين قد تباينا في

(أ) ب: كل شيء (ب) ب: ولا بد (ج) ب: ولم يمكن (د) ب: لم (هـ) ب، ت: او لا فان لم يشتركا فهو (و) ي: سقط "ثم" (ز) ي: أضيف "ولا ينقسم" (ح) ب، ي: وما (ط) ب: تعدده (ي) ب، ي: حيوان ناط (ك) ب١: أضيف "هناك"؛ ب٢: أضيف "هنالك" (ل) ي: التشبه (م) ب: نسلم (ن) ب: سقط "في شيء ما" (س) ب١: معمما؛ ب٢: معه ما.

في جنس أصلا، لا قريب ولا بعيد، مثل اسم "الجسم"[أ] عند الفلاسفة: المقول على الجسم[ب] السماوي، والجسم الفاسد. ومثل اسم "العقل": المقول على عقل الإنسان وعلى العقول المفارقة. ومثل اسم "الموجود": المقول على الأمور الكائنة الفاسدة (=التي توجد وتفنى) و (=على الأمور) الأزلية، فإن أشباه هذه الألفاظ هي أشبه أن تدخل في[ج] الأسماء المشتركة (=في اللفظ مع اختلاف المعنى) منها في الأسماء المتواطئة (=المتفقة في المعنى). فإذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة. ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم، في هذا المسلك، على هذا القدر[د] الذي ذكره، أخذ يقرر[هـ] أولا مذهبهم[و] في التوحيد ثم يروم معاندتهم.

[٤-إثبات الوحدة: نفي للكثرة، وهي على خمسة أوجه]

[٣-غ] قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة:

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه. وإثبات الوحدة بنفي[ز] الكثرة من كل وجه. والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه:

[أ] الأول بقبول[ح] الانقسام فعلا أو وهما[ط]. فلذلك لم يكن الجسم الواحد، واحدا مطلقا. فإنه واحد بالاتصال القائم[ي] القابل للزوال. فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الأول.

[ب] الثاني: أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة: فإن كل واحد من الهيولى والصورة، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة، يحصل بمجموعهما واحد هو الجسم[ك]. وهذا أيضا منفي عن الله تعالى، فلا يجوز أن يكون الباري صورة في جسم، ولا مادة في [إقرأ: أو] هيولى لجسم[ل]، ولا مجموعهما. أما مجموعهما فلعلتين: إحداهما أنه (=الجسم) منقسم[م] بالكمية عند التجزئة فعلا أو وهما[ن]. والثانية[س] أنه

(أ) ب: الجنس (ب) نفسه (ج) ب: سقط "في" (د) ي: هذا القول (هـ) ب: يقدر (و) ت: مذاهبهم (ز) ب، ي: ينفي (ح) ب: لقبول؛ ي: يظهر "لفظ" (ط) ب: فعلا ووهما (ي) ي: العام (ك) ب١: شيء واحد هو (ب٢، ي: وهو) الجسم (ل) ب: "ولا مادة فيه" عوض "ولا مادة في هيولى لجسم"؛ ي١: سقط "في هيولى لجسم"؛ ي٢، ت: سقط "ولا مادة في هيولى لجسم" (م) ب: "انه ان كان يكون منقسما" عوض "انه منقسم" (ن) ب، ي، ت: فعلا ووهما (س) ب: والثاني.

منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى. ولا يكون (=الباري) مادة لأنها تحتاج إلى الصورة، وواجب الوجود مستغن من كل وجه، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشرط آخر سواه، ولا يكون صورة لأنها تحتاج إلى مادة.

[ج] الثالث: الكثرة بالصفات، بتقدير[أ] العلم والقدرة والإرادة. فإن هذه الصفات، إن كانت واجبة الوجود كان وجوب[ب] الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات، ولزمت كثرة في واجب الوجود، وانتفت الوحدة.

[د] الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع[ج]. فإن[د] السواد سواد ولون. والسوادية غير اللونية في حق العقل، بل اللونية جنس والسوادية فصل، فهو مركب من جنس وفصل. والحيوانية غير الإنسانية في العقل. فإن الإنسان "حيوان ناطق"،[هـ] و"الحيوان" جنس و"الناطق" فصل، وهو (=الإنسان) مركب من الجنس والفصل[و]. وهذا نوع كثرة. فزعموا[ز] أن هذا أيضا منفي عن المبدأ الأول[ح].

[هـ] الخامس: كثرة تلزم من جهة تقدير[ط] ماهية، وتقدير وجود لتلك الماهية. فإن للإنسان ماهية قبل الوجود، والوجود يرد عليها ويضاف إليها. وكذلك المثلث: له ماهية، وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع، وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوِّما لها. ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما وجودا في الأعيان أم لا. ولو[ي] كان الوجود مقوما لماهيته، لما تصور ثبوت ماهيته[ك] في العقل قبل وجوده. فالوجود مضاف إلى الماهية، سواء كان لازما، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسماء، أو عارضا بعد ما لم يكن: كماهية الإنسان[ل] من زيد وعمرو، وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرو[م]. فزعموا أن هذه الكثرة أيضا يجب أن تنفى عن الأول، فيقال ليس له ماهيةٌ، الوجودُ مضاف إليها. بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. فالوجود الواجب ماهية، وحقيقة كلية، وطبيعة حقيقية[ن]، كما أن الإنسان والشجر والسماء[س] ماهية. إذ لو ثبت له ماهية، لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية، غير مقوِّم لها. واللازم تابع ومعلول، فيكون الوجود الواجب معلولا ومناقضا[ع] لكونه واجبا.

(أ) ب، ي: لتقدير (ب) ي: واجب (ج) ب: الجنس والفصل (د) ب: الجنس والفصل ب، ي: "ففي" عوض "فان": "والفصل ففي" عوض "والنوع فان" (هـ) ب: حيوان وناطق (و) ي: سقط "والفصل" (ز) ي: قد زعموا (ح) ب: ان هذا منفى عن الاول (ط) ب: سقط "تقدير" (ي) ي: ولذلك (ك) ي: ماهية (ل) ب: الانسانية (م) ب: سقط "بعمرو" (ن) ي: الواجب ماهيته وحقيقته وطبيعته حقيقته (س) ب: الانسانية والشجرية والسمائية (ع) ب: وهو مناقض.

[٥- تصحيح القول في أنحاء الكثرة]

[٣-ر] قلت:

[أ] فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد، وهو بعد ذلك يشرع في تقرير[أ] ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى. وينبغي[ب] نحن أن ننظر أولا في هذه الأقاويل التي ينسبها إليهم، ونبين مرتبتها في التصديق ثم نسير[ج] إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم، ثم إلى النظر في عناداتهم التي استعمل معهم في هذه المسألة.

[ب] فأول ضروب الانقسام التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول، هو الانقسام بالكمية[د] تقديرا أو وجودا. وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم: سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، أو أنه غير مركب منها. والبرهان على هذا هو البرهان على أنه ليس بجسم. وسيأتي الكلام على هذا البرهان.

[ج] وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة. وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة، وهو مذهب الفلاسفة. وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين. وهذا الانقسام ينتفي عن الأول أيضا عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم. وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته، فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام. وذلك أن **قوله**[هـ]: "واجب[و] الوجود مستغن عن غيره، أعني أنه لا يتقوم بغيره، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى، وكل واحد من هذين ليس[ز] بواجب الوجود، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى، والهيولى أيضا غير مستغنية عن الصورة" **هذا**، وفيه نظر.

(أ) ي: في تقدير (ب) ب١: وينبغي لنا نحن؛ ب٢: وينبغي؛ ي: وينبغي لنا (ج) ي: نسير؛ ت: تسير (لعلها "نسير". يستعمل ابن رشد هذه العبارة في مثل هذه المواضع، كما في "الكشف عن مناهج الأدلة"، خصوصا في خاتمة المسائل. م.ع.ج) (د) ب: بالكلية (هـ) ب: قولنا (و) ب، ي: ان واجب (ز) جاء "ليسا" في جميع النسخ.

[د] وذلك أن الجسم السماوي، عند الفلاسفة، ليس مركبا من مادة وصورة، وإنما هو عندهم بسيط. فقد يُظَنُّ أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره، وستأتي هذه المسألة. ولسنا نعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التي دونه إلا ابن سينا فقط. وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع، وسنتكلم فيها فيما يستأنف.

[هـ] وأما البيان الثالث، وهو نفي كثرة[أ] الصفات عن واجب الوجود، "لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، والذات واجبة[ب] الوجود، كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد، وإن كانت معلولة عن الذات لزم ألا تكون واجبة[ج] الوجود، فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس[د] واجب الوجود، أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل"، فإنه بيان قريب من أن يكون حقا: إذا سُلِّمَ أن واجب الوجود يدل، ولا بد، على موجود في[هـ] غير مادة. فإن الموجودات التي ليست في مادة، وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات، فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات، وهي الصفات التي تسمى أعراضا، لأنها إذا تُوُهِّمَتْ مرتفعةً لم ترتفع[و] الذات، بخلاف الصفات الذاتية. ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على أنها هي هو،(*) ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية عليه إلا باشتقاق[ز] الاسم: فلا نقول في الإنسان إنه عِلْمٌ[ح] كما نقول فيه إنه حيوان، وإنما نقول فيه إنه عالم. فوجود[ط] أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل، لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها. ولذلك سميت أعراضا، وتميزت عن الموصوف، في النفس وخارج النفس.

[و] فإن قيل: إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات. وذلك أنهم يعتقدون أنها دَرَّاكَة[ي] مريدة محركة، وهم يعتقدون مع هذا أنها

(*) في النص هي هي. ولعل الصواب: هي هو، وفاقا مع مذهب المعتزلة القائل: الصفات عين الذات. فالله عندهم قادر بقدرة هي هو، عالم بعلم هو هو.

(أ) ب: سقط "كثرة" (ب) ب: واجب (ج) ي: واجب (د) ب: "وغير" عوض "ما ليس" (هـ) ب: من (و) ب: لم ترفع (ز) ت، ي: باشتراك (ح) ب: عالم (ط) ب: بوجود (ي) ب: داركة.

ليست بجسم! فالجواب أنهم ليس يريدون[أ] أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات. بل يرون أنها صفات ذاتية. ومن شأن الصفات الذاتية[ب] ألا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل، بل إنما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود.[٢] وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس. ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق. وليس النطق والحياة[ج]، كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه (=الإنسان)، خارج النفس بالفعل. واللون والشكل[د] فيه خارج النفس. ولذلك يلزم من يسلم أن النفس، ليس من شرط وجودها المادة، أن[هـ] يسلم أنه يوجد في الموجودات المفارقة ما[و] هو واحد بالفعل خارج النفس، كثير بالحد. وهذا هو مذهب النصارى في الأقانيم الثلاث: وذلك أنهم ليس[ز] يرون أنها صفات زائدة على الذات، وإنما هي عندهم متكثرة بالحد. وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل. ولذلك[ح] يقولون إنه ثلاثة واحد[ط]، أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة. وسنعدد الشناعات والمحالات[ى] التي تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته.

[ز] وأما الكثرة الرابعة، وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله، فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته. وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة، لا للبسائط. فلا ينبغي أن يختلف[ك] في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه[ل].

[ح] وأما الكثرة الخامسة، وهي تعدد الماهية والإنية[٣]، فإن الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو

---

(٢) الحد: هو التعريف الذي ينبني على مقومات ماهية الشيء. المحدود: المعرَّف وهو بهذا المعنى يكون بالجنس والفصل النوعي، كما في تعريف الإنسان بأنه: "حيوان ناطق". فالكثرة هنا في "الإنسان" هي كثرة أجزاء التعريف: "حيوان" زائد "ناطق". أما في الحقيقة والواقع فليست هناك كثرة، ليس هناك "حيوان" من جهة و"ناطق" من جهة أخرى.

(٣) يقرر الفارابي أن "الإنية" مشتقة من "أنّ"، ومعناها عنده: "الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء". ويقابلها في اليونانية "أن" "أُوْن": "وكلاهما تأكيد، إلا أن "أون" =

(أ) ب: والجواب انه ليس يرون (ب) ب: الزائدة (ج) ب، ي: والحيوان (د) ي: أضيف "متكثر" (هـ) ب١: لا ان؛ ب٢: ان لا؛ ب٣: لا (و) ب، ي: "بما" عوض "ما" (ز) ت: سقط "ليس" (ح) ت: وكذلك (ط) ب١: ثلاثة لا واحد؛ ب٢: ثلاثة لا واحدة؛ ي، ت: ثلاثة وواحد (ى) ب: الحالات (ك) ب: ان تختلف؛ ي: ان يختلف الانسان (ل) ب: الاول تعالى؛ ي: الاول.

عليه في النفس. وما يدل عليه فهو مرادف للصادق. وهي (=الإنية) التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية.(٤) فإن لفظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما ما يدل عليه الصادق، مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل كذا(أ) يوجد كذا، أو لا يوجد كذا؟ والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس، مثل قسمة الموجود(ب) إلى المقولات العشر، وإلى(ج) الجوهر والعرض. وإذا فهم من الموجود ما يفهم(د) من الصادق، لم يكن خارج النفس كثرة. وإذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء، كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه، بتقديم وتأخير: مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارة. هذا هو مذهب الفلاسفة.

[٦- الخطأ في مذهب ابن سينا: التدقيق في مفاهيم الوجود والصادق والماهية...]

[ط] وأما هذا الرجل فإنما بنى القول فيها (=الكثرة) على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ. وذلك أنه يعتقد أن الإنية، وهو(هـ) كون الشيء موجودا، شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرَضٌ فيها. وإذا وُضِعَ أنها شرط في وجود الماهية(و) – فلو كان واجب الوجود له إنية هي شرط في ماهيته– أكان واجب

= الثانية أشد تأكيدا فإنها دليل على الأكمل والأثبت والأدوم، فلذلك يسمون الله بـ "أون" ممدود الواو... فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ "أن" مقصورة"، ولذلك تسمِّي الفلاسفة الوجود الكامل "إنية" الشيء وهو بعينه ماهيته. الفارابي. كتاب الحروف.تحقيق محسن مهدي.دار المشرق. بيروت.١٩٨٦. ص ٦١.

(٤) يتعلق الأمر هنا بالرابطة الوجودية في اللغات الهندوأوروبية: في الفرنسية est وفي الإنجليزية is .والموجود بهذا المعنى هو "الصادق": مطابقة ما بالفكر لما في الواقع. وقد تعرض الفارابي بتفصيل لمسألة الرابطة الوجودية هذه، ملاحظا خلو العربية من لفظ خاص بها، فاستعمل التراجمة مكانه في الترجمة إلى العربية كلمة "هو": مثل قولك "زيد هو عادل"، وجعلوا المصدر منها "الهوية". هذا بينما فضل بعضهم استعمال لفظ "الموجود" بدل الـ "هو"، ولفظ "الوجود" بدل "الهوية". نفس المرجع ص١١٠ وما بعدها.

(أ) ب: هذا (ب) ب: الموجودات (ج) ب: "الى" عوض "والى" (د) ب: ما فهم (هـ) ب: "هي" عوض "وهو" (و) ب: "آنية" عوض "ماهية".

الوجود مركبا من شرط ومشروط، فكان يكون ممكن الوجود. وأيضا فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة. وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية، وعليه يدل قول أبي حامد هاهنا وذلك أن قوله: "فإن للإنسان ماهية قبل الوجود، والوجود يرد عليها ويضاف إليها، وكذلك المثلث له ماهية وهو أنه شكل يحيط[أ] به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما[ب] وجودا في الأعيان أم لا"، فدل على أن الوجود الذي استعمل هاهنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الأشياء، أعني الذي هو كالجنس لها، ولا[ج] على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس.

[ي] وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق. والآخر على الذي يقابله العدم. وهذا (=الأخير) هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة، وهو كالجنس لها[٥]. وهذا (=الوجود بهذا المعنى) هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني، أعني الأمور التي هي خارج الذهن. وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر. وبهذا المعنى نقول في الجوهر: إنه موجود بذاته. وفي العرض إنه موجود بوجوده في الموجود[د] بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك[هـ] فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان: وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس. وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء: أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء[و] حتى يعلم أنه موجود. وأما الماهية التي تتقدم علم الموجود في

---

(٥) الأجناس العشرة أو المقولات هي أنحاء الوجود التي نعرف بها الأشياء، وهي: الجوهر، مثل زيد، وتسعة أعراض تلحقه، وهي الكم (طويل)، والكيف (أبيض)، والإضافة (ابن)، والأين أو المكان (البيت)، والمتى أو الزمان (أمس)، والوضع (متكئ)، والملك (في يده سيف)، والفعل مثل (لوى)، والانفعال (التوى). وقد نظم بعضهم ذلك في بيتين هما:

زيد الطويل الأبيض ابن مالك ... في بيته بالأمس كان متكي.
في يده سيف لواه فالتوى ... فهذه عشر مقولات سوا.

أما الوجود الذي ينقسم إلى هذه الأقسام فهو أعم منها وهو كالجنس لها أو جنس الأجناس.

(أ) ب: تحيط (ب) ب: لها (ج) ب: "لا" عوض "ولا" (د) ب: في الموجودات (هـ) ب: فتشترك (و) ب: يطلب معرفة الشيء.

أذهاننا، فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء. فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس، علم أنها ماهية وحدٌ. وبهذا المعنى قيل في كتاب "المقولات" (= الكتاب الأول في المنطق لأرسطو): إن كليات الأشياء المعقولة(=مثل مفهوم الحيوانية والإنسانية)، إنما صارت موجودة بأشخاصها (=هذه الحيوانات وهؤلاء الناس المشار إليهم)، وأشخاصها معقولة بكلياتها (وهذا الحيوان وهذا الإنسان إنما نعقله بكونه من جنس الحيوان أو الإنسان). وقيل في كتاب "النفس" (=لأرسطو): إن القوة التي بها يدرَك أن الشيءَ مشارٌ إليه، وموجودٌ، غير القوة التي يدرَك بها ماهيةُ الشيء المشار إليه. وبهذا المعنى قيل: إن الأشخاص موجودة في الأعيان، والكليات في الأذهان. فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة.

[ك] وأما قول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية، وليس يتقوم به الموجود في جوهره، فقول مغلط جدا: لأن هذا يلزمه أن يكون اسم "الموجود" يدل على عرض مشترك للمقولات العشر، خارج النفس، وهو مذهب ابن سينا. ويسأل[(أ)] عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود: هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل.وقد بينا هذا في غير ما موضع. وأظن أن هذا المعنى هو الذي رام أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول، وهو منفي عن جميع الموجودات، فضلا عن الأول: إذ هو اعتقاد باطل. ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد[(ب)] من قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم.

[٧- مذهب الفلاسفة في الأوصاف التي تنسب للباري]

(٤-غ) فقال [أبو حامد]:

[أ] ومع هذا فإنهم يقولون للبارئ تعالى إنه مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم[(ج)]، وعقل، وعاقل[(د)]، ومعقول، وفاعل، وخالق[(هـ)]،

(أ) ب: ويسئل؛ ي: ونسأله (ب) ب: الايجاد (ج) ب: سقط "وعالم"؛ ي: "وواجب الوجود" عوض"وعالم" (د) ب، ي: وعاقل وعقل، ت: وعاقل (هـ) ي: أضيف "وعالم".

ومريد، وقادر، وحي، وعاشق، ومعشوق، ولذيذ، وملتذ، وجواد، وخير[أ] محض. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه! وهذا من العجائب.

ثم قال[ب]:

[ب] فينبغي أن نحقق مذهبهم لتفهمه[ج] أولا، ثم نشتغل بالاعتراض، فإن الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في غاية البعد[د]. والعمدة في فهم مذهبهم أنهم يقولون: ذات المبدأ الأول[هـ] واحد. وإنما تكثر الأسامي بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه. والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة. فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات، ولكن الشأن في رد هذه الأمور[و] كلها إلى السلب والإضافة.

[ج] فقالوا، إذا قيل له: "أول"، فهو إضافة [ز] إلى الموجودات بعده. وإذا قيل: "مبدأ"، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة [ح]إلى معلولاته. وإذا قيل: "موجود"، فمعناه: معلوم. وإذا قيل: "جوهر" فمعناه الوجود[ط] مسلوبا عنه الحلول في موضوع، وهذا سلب. وإذا قيل: "قديم" فمعناه سلب العدم عنه أولا (= لم يسبقه عدم). وإذا قيل "باق" فمعناه سلب العدم عنه آخرا(=ليس يفنى). ويرجع حاصل "القديم" و"الباقي" إلى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم. وإذا قيل: "واجب الوجود"، فمعناه أنه موجود لا علة له وهو علة لغيره، فيكون جمعا بين[ي] السلب والإضافة، إذ نفي علة [ك] له : سلب. وجعله علة لغيره: إضافة (=علاقة نسبة العلة للمعلول). وإذا قيل[ل]: "عقل"، فمعناه أنه موجود بريء عن المادة. وكل موجود هذا صفته فهو عقل، أي يعقل ذاته ويشعر به، ويعقل غيره. وذات الله هذا صفته، أي هو[م] بريء عن المادة، فإذن هو عقل. وهما عبارتان عن معنى[ن] واحد. وإذا قيل :"عاقل" فمعناه أن ذاته الذي هو عقل[س] فله معقول هو ذاته، فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه. فذاته معقول وذاته عاقل[ع]، والكل واحد: إذ هو معقول من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستورا عنه. ولما عقل نفسه كان عاقلا، ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا، ولما كان عقله (=تعقله) بذاته[ف] (=يتم بذاته) لا بزائد على ذاته كان عقلا. ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول: فإن العاقل إذا عقَل

(أ) ي: وحق (ب) ب، ي: "قال" عوض "ثم قال"؛ ت: سقط (ج) ب: للتفهيم؛ ي: سقط (د) ب: على المذاهب قبل تمام التفهيم رمى في عماية (هـ) ب، ي: سقط الاول (و) ب، ي: سقط "الامور" (ز) ب، ي: أضيف "له" (ح) نفسه (ط) ب، ي، ت: الموجود (ي) ي: "حكما من" عوض "جمعا بين" (ك) ب: "يعني" عوض "نفي علة"؛ ي: "معنى لا علة" عوض "نفي علة" (ل) ب: قيل انه؛ ي: قيل له (م) ي. سقط "اي هو" (ن) ب: معبر (س) ي: له عقل (ع) ب: أضيف "وذاته عقل" (ف) ب: بذاته لا يزيد.

كونه عاقلا (=إذا جعل كونه عاقلا موضوعا لتعقله، وبالتالي معقولا له)، عقله[أ] لكونه[ب] عاقلا (= فإنما يفعل ذلك لكونه عاقلا: له عقل يعقل به). فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما، وإن كان عقلنا في ذلك[ج] يفارق عقل الأول: فإن ما للأول، (=هو بالفعل[د] أبدا. وما لنا: يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى.

[د] وإذا قيل "خالق"، و "فاعل"، و "بارئ"، وسائر صفات الفعل[٦] فمعناه أن وجوده وجود شريف، يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما. وأن وجود غيره حاصل منه، وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والإسخان النار، ولا تشبه نسبة العالم إليه نسبة النور إلى الشمس إلا في كونه (=العالم) معلولا فقط، وإلا فليس هو كذلك: فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها، ولا النار بفيضان الإسخان، فهو طبع محض. بل الأول عالم بذاته، و (=عالم) أن ذاته مبدأ لوجود غيره. ففيضان ما يفيض عنه معلوم له، فليس به غفلة عما يصدر منه. ولا هو أيضا كالواحد منا إذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره، ولكنه عالم به[هـ] وهو غير كاره أيضا له. فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه. والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه. وفي حق الأول ليس كذلك. فإن الفاعل منه هو العالم وهو الراضي، أي أنه غير كاره[و]، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض منه غيره. بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه[ز] هو العالم بعينه بوقوع الظل، وهو الراضي، لم يكن أيضا[ح] مساويا للأول. فإن الأول هو العالم، وهو الفاعل، وعلمه هو مبدأ فعله. فإن علمه بنفسه، في كونه مبدأ للكل، علة فيضان الكل. فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول. بمعنى أنه واقع به. فكونه فاعلا للكل[ط]، غير زائد على كونه عالما بالكل: إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه. وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته: فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل. فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته، ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني. فهذا معنى كونه فاعلا.

[هـ] وإذا قيل: "قادر"، لم يُعْنَ به إلا كونُه فاعلا على الوجه الذي قررناه[ي]، وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب[ك] في الكل على أبلغ وجوه[ل] الإمكان في الكمال والحسن.

---

(٦) الصفات المتقدمة في [٤-غ،ج] صفات للذات مثلها مثل عالم، مريد. والآن ينتقل إلى صفات الفعل مثل خالق، جواد، الخ... ومعلوم أن علم الكلام في الإسلام يدور أساسا حول ذات الله وصفاته وأفعاله، أنظر المدخل الذي صدرنا به طبعتنا من كتاب" الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد.

(أ) ي: يظهر "كان عقله" (ب) ب: بكونه (ج) ب: "ذلك" عوض "عقلنا في ذلك" (د) ب: ما للاول مكون بالفعل؛ ي: ما للاول هو بالفعل للاول (هـ) ي: بذاته (و) ب: أضيف "له" (ز) ب، ي: "نفسه" عوض "بعينه" (ح) ب، ي: سقط "ايضا" (ط) ب: سقط "للكل" (ي) ب، ي: قدرناه (ك) ي: التركيب (ل) ب، ي: وجود.

[و] وإذا قيل: "مريد"، لم يُعْنَ به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه، وليس كارها له. بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه. فيجوز بهذا المعنى أن يقال هو راض. وجاز أن يقال للراضي أنه مريد. فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة، ولا القدرة إلا عين العلم، ولا العلم إلا عين الذات. فالكل إذن يرجع إلى عين الذات.

[ز] وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذا من الأشياء، وإلا لكان مستفيدا وصفا وكمالا من غيره، وهو محال في واجب الوجود. ولكن علمنا على قسمين: علمُ شيءٍ حصل من صورة ذلك الشيء، كعلمنا بصورة السماء والأرض. وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته، ولكن صورناه في أنفسنا، ثم أحدثناه[أ]، فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم، لا العلم (=مستفادا) من الموجود[ب][(٧)]. وعلم الأول بحسب القسم الثاني: فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته. نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والإرادة بعينها. ولكنا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لإيجاد الصورة، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة، تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما[ج] القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية، فيتحرك بحركة[د] العضل والأعصاب اليد أو غيره[هـ]، ويتحرك بحركته القلم أو آلة أخرى خارجة، وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا إرادة. بل كانت القدرة فينا عند[و] المبدأ المحرك للعضل، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة، وليس كذلك في واجب الوجود. فإنه ليس مركبا من أجسام تنبث[ز] القوى في أطرافه، فكانت القدرة [ح] والإرادة والعلم والذات منه واحدا[ط].

[ح] وإذا قيل: " حي"، لم يُرَدْ به إلا أنه عالم علما يفيض عنه الموجود[ي] الذي يسمى فعلا له: فإن الحي هو الفعال الدراك. فيكون المراد به ذاته[ك] مع إضافة إلى[ل] الأفعال على الوجه الذي ذكرناه. لا كحياتنا: فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل. فحياته عين ذاته أيضا.

---

(٧) سيوظف ابن رشد –لاحقا– هذا التمييز بين العلم المعلول للمعلوم والعلم العلة، في مسألة هل يعلم الله الجزئيات أم أنه لا يعلم إلا الكليات؟ وذلك بالقول إن العلم البشري الذي هو معلول للموجودات المعلومة يكون جزئيا وكليا، وأما العلم الإلهي الذي هو علة الموجودات، فلا يقال فيه كلي ولا جزئي.

(أ) ب، ي: اخذناه (ب) ب: الوجود (ج) ي: أضيف "معا" (د) ي: بتحريك (هـ) ب١: او غيرها؛ ب٢: وغيرها (و) ب: كانت القدرة فينا عن؛ ي: كانت الصورة فينا غير (ز) ي: تنبت (ح) ي: القوة (ط) ي: سقط "واحدا" (ي) ب، ي: الوجود (ك) ي: ذاته ذاته (ل) : ي، ت: سقط "الى".

[ط] وإذا قيل له: "جواد"، أريد به أنه يفيض عنه الكمال، لا لغرض يرجع إليه.والجود يتم بشيئين، أحدهما : أن يكون للمنعَم عليه فائدة في ما وُهِب منه. فإن[أ] من يهب شيئا ممن (= لمن) هو مستغن عنه لا يوصف بالجود. والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه. وكل من يجود، ليمدح أو يثنى عليه أو يتخلص من مذمة، فهو مستعيض (=يطلب العوض والمقابل لما يعطي) وليس بجواد. وإنما الجود الحقيقي لله تعالى: فإنه ليس يبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح، فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده، مع إضافة[ب] إلى الفعل وسلب للغرض، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته.

[ى] وإذا قيل: "خير محض"، فإما أن يراد[ج] وجوده بريئا عن النقص[د] وإمكان العدم: فإن الشر لا ذات له، بل يرجع إلى عدم جوهر، أو عدم صلاح[هـ] الجوهر. وإلاّ فالوجودُ، من حيث إنه وجود، خيرٌ. فيرجع هذا الاسم[و] إلى السلب لإمكان النقص والشر[ز]. وقد يقال: "خير"،/ لما هو سبب لنظام الأشياء. والأول مبدأ لنظام كل شيء، فهو خير، ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة.

[ك] وإذا قيل: "واجب الوجود"، فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده، وإحالةِ علة لعدمه أولا وآخرا.(=أي يستحيل أن يكون هناك علة تجعل العدم سابقا عليه (غير أزلي) أو لاحقا لوجوده (غير أبدي)). وإذا قيل: "عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ"، فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال. ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم. ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات، لو أحاط بها، وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة أعضائه، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد، لكان محبا لكماله وملتذا به. وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان. فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله. والأول له البهاء الأكمل والجمال الأتم: إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له. وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال. والكمال الحاصل له فوق كل كمال[ح]: فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إحباب. والتذاذه به فوق كل التذاذ. بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة. بل هي أجلُّ من أن يُعبَّر عنها باللذة والسرور والطيبة، إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا. فلا بد من الإبعاد في الاستعارة، كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا، وبعد قدرته وعلمه[ط] عن قدرتنا وعلمنا. ولا بُعْد في

(أ) ب: فلعل (ب) ي: مع اضافته (ج) ب: أضيف "به" (د) ي: عن كل نقص (هـ) ب: أضيف "حال" (و) ب، ي: فترجع هذه الاسماء (ز) ي: والتغير (ح) ي: أضيف: وادراكه لذاك الكمال فوق كل كمال (ط) ب، ي: سقط "وعلمه".

أن يُستبْشَع عبارةُ اللذة، فيستعملَ غيرُه. والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة، وأحرى بأن يكون مغبوطا. وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا، ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة. وليس لها لذة، أي للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة، إلا في السرور بالشعور بما خَصَّ بها من الكمال والجمال (=شبه الجملة فاعل خص =لا سرور لها إلا بما نالها من الكمال) الذي لا يخشى زواله. ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة. فإن وجود الملائكة التي هي العقول المجردة، وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره. وإمكان العدم[أ] نوع شر ونقص، فليس شيء بريئا عن كل شر مطلقا، سوى الأول: فهو الخير المحض، وله البهاء والجمال الأكمل[ب]، ثم هو معشوق، عشقه غيرُه أو لم يعشقه، كما أنه[ج] عاقل ومعقول، عقله غيره أو لم يعقله. وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته وإلى إدراكه لذاته. وعقله له، وعقله لذاته هو عين ذاته[د]، فإنه عقل مجرد. فيرجع الكل إلى معنى واحد.

[ل] فهذا طريق تفهيم مذهبهم، وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز اعتقاده، فنبين[هـ] أنه لا يصح على أصولهم. وإلى ما لا يصح اعتقاده، فنبين[و] فساده. ولنعد إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ودعواهم نفيها[ز]، ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل. ولنرسم كل واحد مسألة[ح] على حيالها. [8]

(٤-ر) قلت:

[أ] قد أجاد[ط] في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب[ي] الفلاسفة في كون الباريء سبحانه واحدا، مع وصفه بأوصاف كثيرة. فلا كلام معه في هذا[ك]، إلا ما ذكره من تسميته عقلا: أنه يدل على معنى سلبي، وليس كذلك. بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول. وأنه لا يوصف بأنه عقل. وكذلك قوله في العقول المفارقة إن فيها إمكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم.

[ب] فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس.

---

(٨) معظم ما ذكره الغزالي في هذه الفقرة موجود في كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا وهو كتاب ذو نزعة صوفية. والغزالي عالة على ابن سينا في تصوفه الفلسفي.

(أ) ي: "والامكان" عوض "وامكان العدم" (ب) ب: والجمال والكمال؛ ي١: والكمال الاكمل؛ ي٢: والجمال الكامل (ج) ي: كما ان الله (د) ي: وعقله لذاته وعقله له (هـ) ي: فتبين (و) ب، ي: فتبين (ز) ب: ودعواهم بعينها (ح) ب: كل مسألة (ط) ب: قد احاد (ي) ي، ت: مذهب (ك) ي: يظهر فيها.

المسألة السادسة[أ]

[الصفات: هل هي عين الذات أم غيرها ؟]

[١– أما أن يكون العالِمُ والعلم شيئا واحدا، فليس ممتنعا]

[١–غ] قال أبو حامد:

[أ] اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة.[1] وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعا، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق. ولا يجوز إثبات صفة[ب] زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا[ج] وصفا لنا زائدا على ذاتنا.

[ب] وزعموا أن ذلك يوجب كثرة. لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذا[د] تجددت[هـ]. ولو قُدِّرَتْ مُقارِنَةً لوجودنا من غير تأخر، لما

(١) يدور النقاش في هذه المسألة حول موضوع من أهم موضوعات علم الكلام في الإسلام: موضوع علاقة الصفات بالذات الإلهية. فالمعتزلة الذين بنوا مذهبهم على التنزيه المطلق للذات الإلهية قالوا إن الصفات هي عين الذات، فالله عندهم عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، كما هو الحال عند الإنسان. وقد قالوا بذلك لأن القول بصفات زائدة على الذات الإلهية، يلزم عنه قدم هذه الصفات وبالتالي تعدد القدماء، أي الوقوع في القول بتعدد الآلهة أو فيما يشبه الثنوية عند المجوس والتثليث عند النصارى. أما الأشاعرة فيثبتون الصفات زائدة على الذات فيقولون: "الله عالم بعلم، قادر بقدرة " الخ. وقد خاض ابن سينا في هذه الإشكالية الكلامية ضمن ما أسماه بما صح عنده من "فلسفة المشائين"، فنفى الصفات عن "واجب الوجود" (=الله) كما فعل المعتزلة، ملتمسا السند من المفاهيم الفلسفية. وهو ما يريد الغزالي هنا رده وبيان "تهافت"ـه.

(أ) ب١: المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي الصفات؛ ب٢: المسئلة السادسة في نفي الصفات؛ ي: مسئلة سادسة (ب) ب: صفات (ج) ب، ي: سقط "وارادتنا" (د) ب١: اذ؛ ب٢: او (هـ) ن، ي: تجردت ولعل الصواب تجددت: يفسره قوله: "طرأ".

خرجت عن كونها زائدة(أ) على الذات، بالمقارنة. فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الأخر، وعُلِم أن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا، فلو اقترنا(ب) أيضا عُقِل كونهما(ج) شيئين. فإذن لا تخرج هذه(د) الصفات بأن تكون مقارنة لذات الأول، عن أن تكون أشياء (هـ) سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهذا محال. فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

[١-ر] قلت:

[أ] الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلا، والإرادة والقدرة، مفهوما واحدا؛ وأنها ذات واحدة. وأن يكون أيضا العلم والعالم، والقدرة والقادر، والإرادة والمريد، معنى واحدا.

[ب] والذي يعسر على من قال: إن هاهنا ذاتا وصفات زائدة على الذات، أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات، والصفات شرطا في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود، أي موجودا واحدا، ليس فيه علة ولا معلول.

[ج] لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن هاهنا شيئا واجب الوجود بذاته: فإنه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه، وغير مركب أصلا من شرط ومشروط، وعلة ومعلول. لأن كل موجود بهذه الصفة: فإما أن يكون تركيبه واجبا، وإما أن يكون ممكنا.

[١] فإن كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته، أعني: من غير أن يكون له مركب؛ وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادثٌ، لأن التركيب فيه يكون عرضا قديما.

[٢] وإن كان ممكنا، فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول. وأما هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة، وإن جوزوا أعراضا قديمة فغير ممكن. وذلك أن التركيب شرط في وجوده، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها. ولذلك(و) (كانت) أجزاء كل

(أ) ب: ولو قدر مقارنا لوجودنا من غير تاخر لما خرج عن كونه زائدا (ب) دنيا: افترقا (ج) ب: كونها؛ ي: بكون... (د) ي: لا نخرج من هذه (هـ) ي: الاول على ان تكون اسباب (و) ب: وكذلك.

مركب من الأمور الطبيعية، إذا انحلت، لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك. مثل اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي، واليد المقطوعة. بل كل تركيب، عند أرسطوطاليس، فهو كائن فاسد، فضلا على أن يكون لا علة له.

[د] وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم، فليس تفضي إلى ذلك! لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، والضرورية لا تخلو، إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له، فإن هذا القول إنما يؤدي، من جهة امتناع التسلسل، إلى وجود(أ) ضروري لا علة له فاعلة، لا إلى موجود ليس له علة أصلا. لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية، إلا أن يوضع أن كل ما له(ب) مادة وصورة، وبالجملة كل مركب، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه. وهذا يحتاج إلى بيان؛ ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود، مع ما ذكرنا أن فيه(ج) من الاختلال.

[هـ] ولهذا بعينه لا يفضي دليل الأشعرية، وهو أن كل حادث له محدث، إلى(د) أول قديم ليس بمركب؛ وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث.

[و] وأما أن يكون العالِمُ والعلم شيئا واحدا، فليس ممتنعا. بل واجب أن ينتهي الأمر، في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيهما(هـ). وذلك أن العالم إن كان عالما بعلم، فالذي به يكون العالم عالما، أحرى أن يكون عالما. وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد. مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا، إن كانت ليست حية من ذاتها، بل من قبل حياة تحلها، فواجب أن تكون تلك الحياةُ، التي استفاد منها ما ليس بحي الحياةَ، حيةً بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية. وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات.

[ز] وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر(و) تلك الصفات، فذلك أمر لا ينكر وجوده: مثل كون الشيء موجودا، وواحدا، وممكنا،

(أ) ي: موجود (ب) ب: سقط "ما له" (ج) ب: "فيه" عوض "ان فيه" (د) ي: ازلى (هـ) ب: ان يتخذ المفهوم فيها (و) ب: بتكثير.

وواجبا. فإن الشيء الواحد بعينه، إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره، سمي قادرا وفاعلا[أ]؛ وإذا اعتبر من جهة تخصيصه[ب] أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا؛ وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله[ج] سمي عالما؛ وإذا اعتبر العلم[د] من حيث هو إدراك، وسبب للحركة، سمي حيا: إذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته.

[ح] وإنما الذي يمتنع: وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية، وموجودة بالفعل. وأما إن كانت بالقوة، فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء[هـ] واحدا بالفعل كثيرا بالقوة. وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود[و].

[ط] قوله: "وزعموا أن ذلك يوجب كثرة" إلى قوله: "كونهما شيئين"، يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها؛ كما لو تأخر وجودها عن الذات، أو[ز] تأخر وجود بعضها عن بعض، لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا.

[٢- إن كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها]

[٢-غ] ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال:

[أ] فيقال لهم: بم عرفتم استحالة[ح] الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من[ط] كافة المسلمين، سوى المعتزلة؟ فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل: "الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة"، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع. وليس استحالته معلومة[ى] بالضرورة، فلا بد من البرهان.

[ب] ولهم مسلكان: **الأول** قولهم: البرهان عليه أن كل واحد من الصفة

(أ) ي: موجودا او واحدا...او واجبا...او فاعلا (ب) ي١: تخصص؛ ي٢: تخصصه (ج) ب١: لمعقوله؛ ب٢: لمعقول؛ ي: "لمفعوله" بمعنى "لفعله" (د) بيرغ: "الشيء" عوض "العلم" (هـ) ب: سقط "الشيء" (و) ب، ي: الحدود (ز) ي: "و" عوض "او" (ح) ب: استحالته (ط) ب: سقط "من" (ى) ب، ي: معلوما.

والموصوف، إذا لم يكن هذا ذلك، ولا ذلك هذا[أ]، فإما أن يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر، أو يستغني واحد[ب] عن الآخر ويحتاج إليه الآخر.

[١] فإن فرض كل واحد مستغنيا فهُما واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال.

[٢] وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود: إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته، وهو مستغن من كل وجه عن غير. فما احتاج إلى غيره، فذلك الغير علته: إذ لو رُفع ذلك الغير لاَمْتَنَعَ وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره.

[٣] فإن[ج] قيل: أحدهما يحتاج دون الآخر، فالذي يحتاج معلول؛ والواجب الوجود هو الآخر، وأيهما كان معلولا افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

[٢-ر] قلت:

[أ] أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن هاهنا موجودا هو واجب الوجود من ذاته، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا، لا في ذاته مما بها قوامه، ولا من خارج، فلا انفكاك لهم (=للأشعرية) عما ألزمتهم الفلاسفة. وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة[د] الوجود بذاتها، والصفات بغيرها. فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات، والصفات واجبة بغيرها. ويكون المجموع منهما مركبا. لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا، لأن برهانهم (=الفلاسفة) لا يفضي إليه: إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليه[هـ].

[٣- العلة القابلية والعلة الفاعلية]

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير (=رقم ٣). ولكن إبطالكم القسم الأول، وهو التثنية المطلقة، قد بينا أنه لا برهان لكم

(أ) ب: لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا؛ ي: لم يكن هذا ولا هذا (ب) ب: كل واحد؛ ي: سقط (ج) ب: وان (د) ب، ي: واجبة (هـ) ب، ي: عليها.

عليها، في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها. فما[أ] هو فرع هذه المسألة، كيف تنبني هذه المسألة عليه.[ب] ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف، كما في حقنا.

[ب] فيبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود. فيقال [لهم]: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلِمَ قلتم ذلك؟ و لم استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفته[ج] قديمة معه ولا فاعل لها. وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية، فهو (=هي: الصفات) ليست بواجبة الوجود على هذا التأويل ولكنها مع هذا قديمة ولا فاعل لها، فما المحيل لذلك؟

[ج] فإن قيل: واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا؟

[د] قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية[د] من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحك؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات. و لم يدل إلا[هـ] على هذا القدر. وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته، ولكنها تكون مقدرة[و] في ذاته. فليطرح لفظ "واجب الوجود" فإنه ممكن التلبيس[ز] فيه. فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل، و لم يدل على غيره البتة. فدعوى غيره تحكم.

[هـ] فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية، يجب قطعها في القابلية: إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه، وافتقر المحل أيضا إلى محل، للزم[ح] التسلسل، كما لو افتقر كل موجود إلى علة، وافتقرت العلة أيضا إلى علة؟

[و] قلنا: صدقتم. فلا جرم قطعنا هذا التسلسل[ط]، وقلنا: إن الصفة في ذاته، وليست ذاته قائمة بغيره، كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل. فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات، إذ لا فاعل لها، كما لا فاعل للذات. بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة، فلا[ى] علة له، ولا لصفته[ك]. وأما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات. ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حين[ل] تنتفي العلة والبرهان ليس

(أ) ي: مما (ب) ب، ي: عليه (ج) ي: صفاته (د) ي: قابلة (هـ) ب، ي: سقط "الا" (و) ب: متقررة (ز) ب: فان التلبيس مملوة؛ ي١: حتى لا يستعمل؛ ي٢: فلا (؟) يمكن التلبس (ح) ب: "للزم" عوض "الى محل للزم"؛ ي: الى لزوم (ط) ب: أضيف "ايضا" (ى) ب: بلا (ك) ي: لصفاته (ل) ب: حتى.

يضطر إلا إلى قطع التسلسل؟! فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود. وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى[أ] موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل، فلا نسلم[ب] أن ذلك واجب أصلا. ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده، اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا.

[٤- هذه المسألة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من طريقة ابن سينا]

[٣-ر] قلت:

[أ] **قوله**: "ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة"، **يريد**: إبطالهم أن يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته. وذلك أنه يلزم عنه أن يستغني كل واحد منهما عن صاحبه، فيكون إلاهاً مستقلا بنفسه، ويكون هنالك إثنينية: إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحدا. **ولما كانوا** قد استعملوا في إبطال[ج] هذا النوع من الكثرة، لزومَ[د] وجود إثنينية في الإله عنها، وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بالعكس، أي تبطل التثنية من جهة إبطال الكثرة، **قال** فيه إنهم عكسوا، فبينوا الأصل بالفرع.

[ب] والذي فعلوه هو معاندة، لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب قول الخصم. وذلك أن خصومهم ينكرون الإثنينية، وأنت[هـ] (= أيها القارئ) فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان: صنف بحسب الأمر في نفسه، وصنف بحسب قول المعاند[و]. وأن الحقيقة هي التي هي بحسب[ز] الأمر في نفسه. وأن المعاندة الثانية وإن لم تكن حقيقية[ح] فإنها قد تستعمل أيضا.

[ج] ثم **قال**، "ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا[ط]، فيبقى قولهم إن المحتاج إلى غيره

(أ) ب: سقط "سوى" (ب) ي: فلا يسلم (ج) ب: سقط "ابطال" (د) ي: ولزوم (هـ) ب: واما انت (و) ب: المعاندة (ز) ي: وان الحقيقة هى التي بحسب؛ ي٢: وان المعاندة هي بحس (ح) ب: حقيقة (ط) ي سقط "كما في حقنا".

لا يكون واجب الوجود" ، **يريد**: أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوها في إبطال الكثرة، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركبا من صفة وموصوف، ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة، وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم. ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه، عن إنزال هذا القسم، ليس بلازم، فقال: "فيقال لهم إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلمَ قلتم ذلك؟ ولِمَ استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفته[أ] قديمة ولا فاعل لها" ؟

[د] **قلت**: هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته. وأما الطريقة الأقنع في هذا[ب]، في وجوب الاتحاد[ج] ولزوم ذلك للأشعرية، فهي طريقة المعتزلة. وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود[د] الممكن الحقيقي، ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة. وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا، ويرون أيضا أن كل ممكن فله فاعل، وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء إلى ما ليس ممكنا في نفسه. وخصومهم يسلمون لهم ذلك. فإذا سُلِّم لهم هذه ظُن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكنا، فوجب أن يكون بسيطا غير مركب. لكن للأشعرية أن تقول إن الذي ينتفي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا، وإنما يلزم أن يكون قديما فقط[هـ]، لا علة فاعلية له. فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط، من طريقة واجب الوجود.

[هـ] **ثم قال**: "فإن قيل: واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سُلِّم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل"، **يريد**: فإن قالت الفلاسفة إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة، فليس له قابلة. وإذا وضعتم ذاتا وصفات فقد وضعتم علة قابلة.

[و] **ثم قال مجيبا عن هذا**: "قلنا وإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا. قلنا تسمية الذات القابلية علة[و] من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات"، **يريد** أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة

(أ) ي: صفاته (ب) ب، ي: في هذه (ج) ب: الايجاد (د) ب: الموجود (هـ) ب: سقط "فقط" (و) ب: أضيف قابلية.

قابلة[أ]، فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة.[ب] ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية، فضلا على أن يدل على ما ليس له ذات وصفات، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل.

[ز] **قلت**: وهذا العناد لازم بحسب دليلهم. ولو[ج] سلمت الأشعرية للفلاسفة[د] أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم، لأن الذات التي وضعوا إنما هي قابلة للصفات لا للأول، إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات، وليس يضعونها صفات ذاتية، كما يضع ذلك النصارى.

[ح] **ثم قال**: " فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه وافتقر المحل أيضا إلى محل للزم التسلسل، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له، كالحال في العلة الفاعلية[هـ]".

[ط] **ثم قال مجاوبا لهم**: "صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا إن الصفة في ذاته وليست ذاته قائمة بغيره. كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل".

[ي] **قلت**: هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة لا على ما حكاه عن الفلاسفة، ولا على ما قاله مجاوبا لهم. فكأنه قول سفسطائي. وذلك[و] أن القول في وجوب تناهي العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها، وهي: هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية، غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية. فإن من سلم وجود العلل القابلية فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية. فالفاعل الأول إن كانت له مادة فليست تلك المادة معدودة[ز]، لا في القابلية الأولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات. بل يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول، إن كانت له مادة، أن تكون مادة خاصة به، وبالجملة فتكون له: وذلك إما بأن تكون هي الأولى له، أو بأن ينته[ح] إلى قابلية أولى. وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشروطة[ط] في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول. لكن إن كانت المادة شرطا في وجود الفاعل الأول، فسيلزم

(أ) ب: فاعلة (ب) ب: فاعلية (ج) ي: اذ لو (د) ي: سقط "للفلاسفة" (هـ) ب: "كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا" عوض "وافضى الامر...العلة الفاعلية" (و) ب: "وقال" عوض "وذلك" (ز) ب: محدودة؛ ي: معدومة (ح) ب: تنتهي (ط) ب١: المشتركة؛ ب٢: المشترطة (ى) ب: يكون.

في وجود كل الفاعلات للمفعولات، فتكون المادة ليست شرطا في وجود فعل الفاعل فقط، إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل، بل وأن تكون[أ] شرطا في وجود الفاعل. فيكون كل فاعل جسما. وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ولا تبطله. فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات يلزم أن تكون جسما قيل لهم: النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات، وهي عندكم ليست بجسم. وهذا هو غاية ما تنتهي إليه الأقاويل الجدلية في هذه المسألة.

[ك] وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الحكمة[ب]، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما[ج] أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام، إن أُلْفِيَ له شيء في ذلك. فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية، لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه.

[ل] **وقوله**: "قلنا فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات، إذ لا فاعل لها، كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه"، **قلت**: هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون إن من شرط الفاعل الأول ألا يكون قابلا للصفة[د]؛ الصفة موجودة، فلا[هـ] علة له ولا لصفته[و]: لأن القبول يدل على هيولى. وذلك أنه ليس يمكن أن يُقطع التسلسلُ بوضع فاعل بأي صفة اتفق، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل. وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى تقوم[ز] بعلة قابلية هي شرط في[ح] وجودها، قد يظن أنه مستحيل. فإن كل ما له شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره، لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده، كما لا يكون علة لوجود نفسه. لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائما بذاته من دون اقترانه بالشرط، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط، إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده. لكن هذه كلها أمور عامة. وبالجملة فهذه المسألة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة: وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته،

(أ) نفسه (ب) ب: "الاشياء" عوض "الحكمة" (ج) ب: لا فيما؛ ي١: الا انما؛ ي٢: الا ما (د) ب: بلا (هـ) ب: لصفاته (و) ب: للصفة (ز) ب: يقوم (ح) ب١: غير شرط في؛ ب٢: غير طرفي.

وفي الممكن من ذاته[أ] الواجب من غيره، وفي سائر المقدمات التي تزاد[ب] عليها.

[٥- أما وضعهم أن الذات ليست متقومة بالصفات فليس بصحيح]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] المسلك الثاني(*) قولهم إن العلم والقدرة فينا ليست داخلة[ج] في ماهية ذاتنا، بل كانت عارضة. وإذا أُثْبِتَ هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه. وإن كانت دائمة فرب[د] عارض لا يفارق، أو يكون لازما لماهيته، ولا يصير بذلك مقوما لذاته. وإذا كان عارضا، كان تابعا للذات، وكان الذات سببا فيه، فكان معلولا. فكيف يكون واجب الوجود؟

[ب] ثم قال أبو حامد رادا على هذا القول: وهذا هو الأول مع تغيير عبارة(**).

فنقول: إن عنيتم بكونه (=العارض: الصفات) تابعا للذات وكون الذات سببا له، أن الذات علة فاعلية له[هـ]، وأنها (=الصفات) مفعولة للذات، فليس كذلك. فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا: إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا. وإن عنيتم أن الذات محل، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل، فهذا مسلم. فلم يمتنع هذا! فإن عبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر، لم يتغير المعنى: إذ[و] لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات[ز]. ولم يستحل أن يكون قائما في ذات، وهو مع ذلك قديم فلا[ح] فاعل له.

[ج] وكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا، وأن ذلك مستنكر! فيقال: إن أريد بذلك أن له فاعلا فليس كذلك، وإن لم يُرَدْ

(*) المسلك الأول: (٢-غ، ب). يتعلق الأمر بمسلكين للفلاسفة في إثبات دعواهم القائلة إن إسناد الصفات إلى واجب الوجود يوجب كثرة في ذاته. و كالعادة يورد الغزالي دعواهم ويرد عليها.

(**) يقصد الاعتراض الأول للفلاسفة على إسناد الصفات لواجب الوجود زائدة عن الذات.

(أ) ب: من بذاته؛ ي: بذاته (ب) ب١: ترد؛ ب٢: يراد (ج) ب، ي: "ليس داخلا" وما ورد في الجمل التالية في هذه الفقرة جاء هكذا بصيغة المذكر الغائب (د) ب: وان كان دائما له ورب؛ ي: سقط "فرب" (هـ) ب، ي: سقط "له" (و) ي: اذ (ز) ب: الصفات بالموصوف؛ ي: الصفة بالموصوف (ح) ب: ولا؛ ي: وهو.

بــه إلا أنه لا فاعل له، ولكن له محل هو قائم فيه، فليُعبَّــرْ عن هذا المعنى بأي عبارة أريــد فلا استحالة فيه!

[٤-ر] قلت:

[أ] هذا تكثير من القول في معنى واحد. والفصل في هذه القضية بين الخصوم هو في نكتة[أ] واحدة وهي: هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا[ب] يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك؟ ومن أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز، وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج، وإلى مقارنة الشرط للمشروط[ج] ولأن المقارنة هي شرط في وجود المشروط -وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط- فإن ذاتنا ليست علة فاعلة[د] لوجود العلم بها، ولكنها شرط في وجود العلم قائما بها. ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط. وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط.

[ب] ولكن هذا كله ينكسر[هـ] على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة، وهي ذات وصفات، ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد، على ما يلزم من ذلك، إلا أن يضعوا أن هاهنا برهانا يؤدي إلى ربطٍ قديم عن رابط قديم، وهو نوع آخر من الرباط[و] غير الذي في الكائنة الفاسدة، فإن هذه كلها مواضع فحص شديد.

[ج] وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومةً بها الذاتُ فليس بصحيح. فإن كل ذات استكملت بصفات، صارت بها أكمل وأشرف، فذاتها متقومة بتلك الصفات. فإنا[ز] بالعلم والقدرة والإرادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمة. والذات منا التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لنا وللجمادات، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضا تابعة لذاتنا؟ هذا كله من قول من لم يَرْتَضْ بالصفات النفسانية والعرضية.(٢)

---

(٢) الصفات النفسانية هي الصفات المقومة للذات، مثل الحياة والقدرة والعلم الخ، أما الصفات العرضية، نسبة إلى الأعراض، فهي كاللون والشكل والحجم للشيء.

(أ) ب: في مسئلة (ب) ب، ي: "ان" عوض "ان لا" (ج) ب: بالمشروط (د) ب١: فاعلية؛ ب٢: فاعلا؛ ب٣: سقط (هـ) ب: ينكر (و) ب: الربائط (ز) ب، ي: فان.

[٦- فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته!]

[٥-غ] قال أبو حامد:

[أ] وربما هولوا[أ] بتقبيح العبارة بوجه[ب] آخر، فقالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجا إلى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا، إذ الغني المطلق لا يحتاج إلى غيره[ج].

[ب] ثم قال رادا عليهم: وهذا كلام لفظي[د] في غاية الركاكة. فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل، حتى يقال إنه يحتاج إلى غيره. فإذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا؟ أو كيف[هـ] يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة؟ وهو كقول القائل: الكامل من[و] لا يحتاج إلى كمال[ز]، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص! فيقال [ح]: لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته[ط]، وكذلك [ي] لا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته[ك]، فكيف تنكر صفات الكمال[ل]، التي بها تتم الإلهية، بمثل هذه التخييلات اللفظية؟

[٥-ر] قلت:

[أ] والكامل[م] على ضربين: كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال؛ وتلك الصفات يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها، لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية[ن] يسأل أيضا في تلك الصفات، هل هي كاملة بذاتها أو بصفات؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته[س]. والكامل بغيره يحتاج[ع] ضرورة -على الأصول المتقدمة إذا سلمت- إلى مفيد له صفات الكمال، وإلا كان ناقصا. وأما الكامل[ف] بذاته فهو كالموجود بذاته. فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته. فإن كان هاهنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته، وإلا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات! فإذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد، وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة.

(أ) ب: عولوا (ب) ب: من وجه (ج) ب: المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته (د) ب، ي: وعظي (هـ) ب، ي: "وكيف" عوض "او كيف" (و) ب: ما (ز) ي: أضيف "وان قيل" (ح) ي: صفات لكامل لذاته ناقص فيقال كما (ط) ب، ي: بذاته (ي) ب: فكذلك (ك) ي: وجود الصفة المنافية للحاجات بذاته (ل) ي: "الصفات" عوض "صفات الكمال" (م) ب: والكمال (ن) ب: أضيف "اخرى" (س) ب: بصفاته (ع) ب: محتاج (ف) ب: الكمال.

[٧- أقاويل غير برهانية، وأكثرها سفسطائية]

[٦-غ] قال أبو حامد مجيبا[أ] للفلاسفة:

[أ] وما أشنع أن نكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سِوىً (=سواء)، أعني: أن كون الكمال لذاتنا بصفات كمالية[ب]! (*)

[ب] فإن قيل: إذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات، فهو تركيب. وكل تركيب[ج] يحتاج إلى مركِّب. ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما، لأنه مركَّب.

[ج] قلنا، قول القائل: كل مركب[د] يحتاج إلى مركب، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول قديم موجود[هـ] لا علة له ولا موجد. فكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته، بل الكل قديم بلا علة. وأما الجسم فإنما لم يَجُز[و] أن يكون هو الأول لأنه حادث، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث. ومن لم[ز] يَثْبُتْ له حدوثَ الجسم، يلزمه[ح] أن يجوِّز[ط] أن تكون العلة الأولى جسما، كما سنلزمه[ي] عليكم من بعد.

[٦-ر] قلت:

[أ] والتركيب ليس هو مثل الوجود، لأن التركيب هو مثل التحريك[ك]، أعني: صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب. والوجود هو صفة هي الذات بعينها. ومن قال غير هذا فقد أخطأ. وأيضا: المركَّبُ ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم. وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع.

(*) سقطت هذه الفقرة من طبعة سليمان دنيا لـ" تهافت الفلاسفة" مع أنه أثبتها في طبعته لـ:"تهافت التهافت". إن الاختلافات الكثيرة بين نص الغزالي كما "حققه" سليمان دنيا في "تهافت الفلاسفة" والنص نفسه كما "حققه" في "تهافت التهافت" يدلّ على أن الرجل لم يقارن نص الغزالي في الكتابين.

(أ) ي: يظهر "محتجا" (ب) ب: سقط "وما اشنع...كمالية" (ج) ب: فهو مركب وكل مركب (د) ب: تركيب (هـ) ب: موجود قديم (و) ب: لم يجوز (ز) ب: سقط "لم" (ح) ي: لم يلزمه (ط) ب١، ي١: ان يجوّز؛ ب٢، ي٢: سقط (ي) ب١: يستلزمه، ب٢: يلزمه (ك) بيرغ: التحرك.

[ب] وأيضا إذا كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركب من ذاته، فسيوجد متحرك من ذاته. وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد[أ] المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل. وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك. وليس كذلك الوجود[ب]، لأنه ليس صفة زائدة على الذات. فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة، ووقتا موجودا بالفعل، فهو موجود بذاته. والمتحرك[ج] وجودُه إنما هو مع القوة المحركة. فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك.

[ج] والفصل في هذه المسألة: أن المركّب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزئيه أو[د] أجزائه التي تركب منها[هـ] شرطا في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين؟ أو لا يكون واحد[و] منهما شرطا في وجود صاحبه؟ أو يكون أحدهما شرطا في وجود الثاني، والثاني ليس شرطا في وجود الأول؟

[١] فأما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما: وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه، إلا لو كان الشيء علة نفسه[ز]. ولذلك، أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود.

[٢] وأما القسم الثاني أعني: إن لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطا في وجود صاحبه. فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر. فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها: إذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها. وأما إن كانت طباعها تقتضي التركيب، وهما في أنفسهما قديمان، فواجب أن يكون المركب منهما[ح] قديما. لكن لا بد له من علة تفيده[ط] الوحدانية: لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم، الوحدانيةُ له بالعرض.

[٣] وأما إن كان أحدهما شرطا في وجود الآخر والآخر ليس شرطا فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فإن كان الموصوف قديما ومن شأنه ألا تفارقه الصفة فالمركب قديم. وإذا كان هذا هكذا، فليس يصح أن يُجَوِّزُ مُجَوِّزٌ

(أ) ي١: سقط "من ذاته وان...فسيوجد"؛ ب، ي٢: سقط "متحرك من ذاته وان...فسيوجد" (ب) ب: الوجود (ج) ب: والمحرك (د) ي: سقط "جزئيه او" (هـ) ب، ي: أضيف "كل واحد منها" (و) ب: كل واحد (ز) ي: سقط "الا لو...نفسه" (ح) ي: سقط "منهما" (ط) ب، ي: تفيد.

وجود مركب قديم، إلا أن يتبين[أ] على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث. لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة، أحدها التركيب. لأن أصل ما يبنون[ب] عليه وجوب حدوث الأعراض، أنه لا [ج] تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم، إلا بعد افتراق. فإذا جوزوا مركبا قديما أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق، وحركة لم يتقدمها سكون. فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

[د] وأيضا قد قيل: إن كل مركب إنما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته. وإذا كان ذلك كذلك فالواحد، بما هو واحد، متقدم على كل مركب. وهذا الفاعل الواحد إن كان أزليا ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات، التي بها صارت موجودة واحدة، هو فعل دائم أزلي، لا في وقت دون وقت. فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل، هو فاعل محدَث ضرورة؛ ومفعوله محدث ضرورة. وأما الفاعل الأول ففيه[د] تعلق بالمفعول على الدوام؛ والمفعول تشوبه[هـ] القوة على الدوام. فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر، في الأول سبحانه، مع جميع الموجودات. وهذه الأشياء، إذ لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع، فلنضرب عنها: إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية. فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدا. وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر. فلنرجع إلى ما كنا فيه.

[٨– العلم بالذات والعلم بالغير يفهم منه معنيان]

[٧–غ] قال أبو حامد:

[أ] وكل مسالكهم[و] في هذه المسألة تخييلات . ثم إنهم لا يقدرون على رد

(أ) ب: الا ان يتبين (ب) ب: عنون (ج) ب: ان لا (د) ب١: ففعله؛ ب٢: يظهر من رسم الكلمة "فعنيه"؛ ي: فله (هـ) ب: تشعر به (و) ب: فكل مسالككم؛ ي: وكل مسالككم.

جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات[أ]: فإنهم أثبتوا كونه عالما، ويلزمهم أن يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود[ب]، فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ فمنهم من سلم ذلك، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته. فأما[ج] الأول فهو الذي اختاره ابن سينا، فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة[د] بها تغيرا في ذات العالِم.

[ب] فنقول: علم الأول بوجود كل[هـ] الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها، عين علمه بنفسه أو غيره؟ فإن قلتم إنه غيره فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة.(*) وإن قلتم إنه عينه لم تتميزوا عن من يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته[و]. ومن قال ذلك سفِه في عقله. وقيل: حد الشيء الواحد، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات (=مبدأ الهوية). فالعلم بالشيء الواحد، لما كان شيئا واحدا استحال أن يُتَوَهَّمَ، في حالة واحدة، موجودا ومعدوما. ولما لم يستحل في الوهم أن يُقدَّر علمُ الإنسان بنفسه دون علمه بغيره، قيل[ز]: إن علمه بغيره غير علمه بنفسه، إذ لو كان هو هو لكان نفيه (=لغيره) نفيا له (=هو:لنفسه)، وإثباته إثباتا له، إذ يستحيل أن يكون زيد موجودا وزيد معدوما، أعني: هو بعينه في حالة واحدة؛ ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه، وكذا في علم الأول بذاته مع علمه بغيره: إذ يمكن أن يُتوهَّم وجود أحدهما دون الآخر، فهما إذن شيئان. ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون (علمه بـــ) وجود غيره[ح]، فلو كان الكل (= ذاته وعلمه بغيره) كذلك، لكان هذا التوهم[ط] محالا. فكل[ي] من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته[ك] فقد أثبت كثرة لا محالة.

[٧-ر] قلت:

[أ] حاصل هذا القول، في الاعتراض على من قال إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره، أن[ل] علم العالِم بذاته غير علمه بغيره. وهذا تمويه: فإن هذا يفهم منه معنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره، فهذا لا

(*) يقصد بالقاعدة: ما قرره ابن سينا من قبل في شأن وحدانية واجب الوجود وبساطته، أي كون الصفات غير زائدة على الذات.

(أ) ي١، ي٢: ما نسبوه (ي٢: ينسبونه) الى الذات (ب) ي: نفس الذات (ج) ب: واما (د) ي: التي توجب الاحاطة (هـ) ي١: "بكل" عوض "بوجود كل"؛ ي٢: بكل وجود (و) ي١، ي٢: علم الانسان لغيره غير علمه بنفسه وغير ذاته (ي٢: سقط "عين ذاته") (ز) ي: يظهر "ولذلك وجب ان يصدق" عوض "قيل" (ح) دنيا: ذاته (ي) ب، ي: وكل (والمقصود: علمه بغيره م.ع.ج) (ط) ب: النوع (ي) ب: وكل (ك) ي: "غيره" عوض "غير ذاته" (ل) ب: وان؛ ي: فان.

يصح البتة. والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره، التي(=الغير) هي الموجودات، هو علمه بذاته، وهذا صحيح.

[ب] وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات. فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء: لأنه إن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء، وذلك بين في الصانع: فإن ذاته التي بها يسمى صانعا ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات.

[ج] **وأما قوله**: إنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له وإثباته إثباتا له، فإنه يريد: أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره، لكان إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته، أعني: إذا جهل الغير جهل ذاته، وإذا علم الغير علم ذاته، **فإنه** قول صادق من جهة، كاذب من جهة، لأن ماهية الإنسان هي العلم، والعلم هو المعلوم من جهة، وهو غيره[أ] من جهة أخرى. فإذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته، وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته. فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه. لأنه إذا انتفى عن العالِم[ب] المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد، انتفى علم الإنسان بنفسه. وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم، فإنه غير الإنسان. وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه. وكذلك الحال في الأشخاص: فإنه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد. ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو.

[٩ – كلام الفلاسفة مبني على أصول لهم: العقل والمعقولات]

[٨–غ] **قال أبو حامد:**

[أ] فإن قيل: هو لا يعلم الغير بالقصد الأول[٣]، بل يعلم ذاته مبدأ للكل،

---

(٣) تتردد في لغة القدماء عبارة "القصد الأول" و "القصد الثاني": فإذا سافرت قصد الراحة والاستجمام فذاك هو القصد الأول، وإذا صادفت صفقة تجارية وقمت بها فربحت مالا، فربحك المال جاء بالقصد الثاني.

(أ) ب: "وغير المعلوم" عوض "وهو غيره"؛ ي: وهو غير المعلوم (ب) ي: العلم.

فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني: إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ[أ]، فإنه (=كونه مبدأ) حقيقة ذاته[ب]. ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم. ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة.

[ب] والجواب من وجوه. الأول: إن قولكم إنه يعلم ذاته مبدأً تحكم، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط. فأما [ج] العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود [د]، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته[هـ]. ولو لم تكن المبدئية إضافة[و] لتكثر ذاته، وكان له وجود ومبدئية، وهما شيئان[ز]. وكما يجوز[ح] أن يعلم الإنسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا[ط]، لأن[ي] كونه معلولا إضافة له إلى علته[ك]، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله. فالإلزام قائم في مجرد قولهم: إنه يعلم كونه مبدأ، إذ فيه علم الذات والمبدئية[ل]، وهو الإضافة. والإضافة غير الذات. فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لأن الذات واحدة.

[٨-ر] قلت(*):

[أ] كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة يبتني على أصول لهم يجب أن يتقدم فيتكلم[م] فيها: فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها. وذلك أن القوم (الفلاسفة) يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط. وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد، فإذا وُجد شيء ليس قائما في مادة، عُلم أنه عالمٌ[ن] وعلمٌ: ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت

(*) هذا النص من أهم نصوص ابن رشد في معنى العقل عند "القدماء" وهو يقصد أرسطو، ولكنه في الحقيقة يتجاوز أرسطو. وسنبين ذلك في الكتاب الذي نعده بعنوان "ابن رشد فكرا وسلوكا". والمهم هنا أن يستوعب القارئ مضمون النص، فهو واضح ويظهر بجلاء رؤية ابن رشد للأشياء ومدى اختلافها عن رؤية ابن سينا والغزالي.

(أ) ي: يظهر "ولا يعلم ان ذاته مبدا للغير" عوض "الا مبدا" (ب) ي: سقط "فانه حقيقة ذاته" (ج) ب: واما (د) ب: يظهر "بالموجود"؛ ي: بوجود ذاته؛ ت: بذاته (هـ) ي١: اضافة المبدا الى الذات؛ ي٢: المبدئية الى الذات (و) ب: اضافية (ز) ي: "ويجوز ان يعلم ذات ولا يعلم كونه مبدا لان كونه موجودا ومبدا شيئان" عوض "ولو لم تكن المبدئية...وهما شيئان" (ح) ب: "كما لا يجوز" عوض "وكما لا يجوز" (ط) ب١، ب٢: أضيف "الى (ب٢: الا) ان يعلم" (ي) ي: "لان علم" عوض "لان" (ك) ب١، ي: علة؛ ب٢: علة له (ل) ب: علم بالذات وبالمبدئية (م) ب: ان تتقدم فنتكلم؛ ي: أضيف "معهم" (ن) ب: علم.

في النفس من مادتها صارت علما وعقلا، وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة.(٤) وإذا كان ذلك كذلك فيما كان (من الصور) ليس مجردا في

(٤) بخصوص مفهوم المادة والصورة: انظر هامش رقم ٧٠ و ٧١ المسألة الأولى. ونضيف هنا بشأن "العقل" بوصفه "صورة" مفارقة ما يلي :لنضرب بالطفل، المولود الجديد، مثالا: يولد ودماغه مجرد قطعة من الشحم والأعصاب، ولا يبدأ في الإحساس إلا باحتكاكه بالأشياء بواسطة حواسه: البصر ينقل إليه، مثلا، لون البرتقالة وشكلها المستدير، ويده تنقل إليه ملمسها ونتوءاتها وشكلها مجسما، بينما تنقل إليه حاسة الشم عنده رائحتها، كما يتعرف على مذاقها بحاسة الذوق الخ... وهكذا تتجمع لديه، في منطقة من الدماغ سماها القدماء "الحس المشترك"، مجموعة من الصور الحسية عن البرتقالة تشكل باندماجها بعضها في بعض صورة أبعد عن البرتقالة المجسمة، يصنعها الخيال. وميزة الصورة الخيالية أن الخيال يزيد فيها وينقص، ويعيد ترتيب أجزائها الخ، وبالتالي فالصورة المتخيلة أبعد عن المادة، أعني عن البرتقالة المجسمة، من الصورة الحسية، فهي بتحررها من المطابقة مع هذه الأخيرة تكون قد "فارقت"ها لتصبح "صورة مفارقة" للمادة التي تتكون منها البرتقالة أعني: القشرة الملونة وما فيها من ماء وما لها من مذاق الخ...أي من كل ما هو حسي مباشر. وما حصل للطفل مع البرتقالة يحصل مع الخوخ والتمر والتين الخ... فيجرد من هذه الثمار صورة عامة تجمعها جميعا تشتمل على ما فيه تشترك، وهي فكرة "الثمرة" أو "الفاكهة"، وهي مفهوم عام مجرد لا وجود له في الواقع بوصفه مفهوما كليا أي معقولا: أعني ما نعقله من قولنا "برتقالة" أو "تفاحة" أو "فاكهة". ولكن هذا المفهوم أو الكلي أو المعقول -والمعنى واحد- له وجود واقعي فقط من حيث إنه يتحقق في هذه الثمرة المشار إليها تفاحة كانت أو برتقالة الخ... وعملية التجريد هذه لا تقوم بها حاسة من الحواس بل تحدث في النفس بواسطة قوة أخرى من قواها هي قوة تجريد المعقولات من المحسوسات، وهي المسماة عقلا. وهذا **العقل**، الذي كان **مجرد استعداد** أو صفحة بيضاء قبل أن تنطبع فيها الصور الحسية إنما يصير **عقلا بالفعل** عندما تتحول فيه تلك الصور الحسية إلى معقولات، إلى مفاهيم كلية، فبها صار العقل عقلا. وبالتالي فالعقل ليس شيئا آخر غير هذه المعقولات أي هذه المفاهيم المجردة التي تكشف صور الموجودات. ويرتقي العقل درجة أخرى في التعقل والتجريد عندما يجرد من الأشياء، لا صورها الكلية وحسب بل أيضا العلاقات القائمة بينها كعلاقات النسبة والإضافة والسببية الخ... وهي مدركات ذهنية ليس لها وجود مجسم في الواقع المحسوس. ومن هنا سيكون التفكير هو، في حقيقة الأمر، تفكيرا في العلاقات. والعلاقات نظام ونسب وترتيب الخ... **والعقل حينئذ هو إدراك هذا النظام والترتيب**، بل هو نفسه هذا النظام والترتيب. وبما أن العالم كله، أرضه وسمائه، هو مجموعة من العلاقات، من الترابطات ومن النظام والترتيب، فإذا وجدت قوة إدراك تستطيع أن تدرك مجموع هذا النظام والترتيب الذي في العالم فذلك هو العقل المفارق بالحقيقة. وإذا شبهنا العالم، أعني نظامه وترتيبه الخ، بالساعة التي تدلنا على الوقت فإن "صورتها"، في ذهن صانعها، أعني ما به قوامها من نظام وترتيب لأجزائها وعلاقات بعضها ببعض، لا يمكن فصلها عن عقل الصانع: فالصانع عندما يعقلها، أي يتصورها في كليتها، تكون هي عقله ويكون عقله هو هي، ولا معنى للقول حينئذ هل عقله إياها هو ذاته أم شيء زائد عن ذاته، إلا إذا كنا نعني بـ "ذاته" كائنا مكونا من لحم ودم، أما إذا تصورناه مفارقا أي مجردا من المادة، فذاته وعقله ومعقوله شيء واحد، ولا معنى للتساؤل هل يعقل الجزئيات أم الكليات فقط الخ... لأن ما يعقله هو الكل بجزئياته وكلياته. تلك هي جملة ما يحتوي عليه النص الرشدي، مبسطا ومختزلا.

أصل طبيعته (=كمفهوم الشجرة إذ أصلها واقع حسي هو هذه الشجرة أو تلك المشار إليها)، فالتي هي[أ] مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا.

[١٠- معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، والعقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات]

[ب] ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا[ب] هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك[ج] مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد. ومن قبَل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات (=التفاحة في ذهننا ليست هي التفاحة من جميع الجهات، لأن التفاحة جسم ولون وطعم الخ... من جهة، وصورة أو مفهوم من جهة أخرى).

[ج] فإن أُلْفِيَ شيء في غير مادة، (=كفكرة الله مثلا) فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولا بد، لأن[د] العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها[هـ] إلى الأشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها (=كما يتأخر مفهوم الشجرة في ذهننا عن الشجرة المجسمة في الواقع، فهي أسبق لأن منها جردنا فكرتها، مفهومها الكلي) لأن كل عقل هو بهذه الصفة(= متأخر عن معقوله) فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به (= مثل عقلنا)، وهو ضرورة يُقَصِّر فيما يعقله من الأشياء. ولذلك كان العقل منا مقِصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها.

[د] فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل، وكان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات، فواجب أن يكون هاهنا علمٌ

(أ) ب: أضيف "في العقل" (ب) ب: هنا (ج) ي: سقط "هنالك" (د) "ولان" في معظم النسخ، (في نسخة عند دنيا: "لأن"، وهو الصحيح). (هـ) ي١: سقط "وترتيبها"؛ ي٢: سقط "الموجودة وترتيبها".

بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود. وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام[أ] الذي منه (=الصادر منه) هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية: لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها، وذلك العقلُ: الموجوداتُ تابعة له. فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقلِه[ب] **من ذاته**، النظامَ والترتيبَ الموجودَ[يْن] في الموجودات، **لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته**، لأنه (=لو كان يعقله من خارج) كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله[ج]، لا علةً[د] له، وكان يكون مقصرا.

[هـ] وإذا فهمت هذا من مذهب[هـ] القوم (الفلاسفة)، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم لها بالقوة(٥)، وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته، وأنه بعقل ذاته يعقل[و] جميع الموجودات: إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات. وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله[ز] القوى الفاعلة، ذوات النظام والترتيب، الموجودة[ح] في جميع الموجودات وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع. فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه (= خاضع لنظام السببية: يكون سببا أو مسببا). وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرَض، ولا يمكن أن يكون من قِبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات. وليس هو لا كليا ولا جزئيا.

[١١- شكوك ناتجة عن قياس العقل الإلهي على العقل الإنساني]

[و] فإذا فهمت هذا من مذهب القوم (الفلاسفة)، انحلت لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع. وإذا أنزلت أن العقل الذي

(٥) العلم بالأشياء علما كليا معناه: العلم بالمسببات من خلال العلم بأسبابها، مثل علمك باحتراق الخشب. فهذا علم كلي هو بالقوة فقط، أي علم بما في الحطب من "قوة" أو قابلية للاحتراق وهي قوة منفعلة. وهذا النوع من العلم ناقص ككل ما هو بالقوة، إذ يحتاج إلى ما يخرجه من القوة إلى الفعل، وهو النار بما فيها من "قوة" الإحراق وهي قوة فاعلة.

(أ) ب، ي، ت: هذا العقل النظام؛ ب٢: هذا العقل للنظام (ب) ب: تعقله (ج) ب: يعقل (د) ي: ولا علة (هـ) ب: مذاهب (و) ب: وانه لعقله ذاته يعقل؛ ي: وانه يعقل ذاته بعقل (ز) ب: تتقلبه، ت: يتقبل (ح) ب، ي: الموجود.

هنالك (= في السماء =مفارق، الله) شبيه بعقل الإنسان لحقت تلك الشكوك المذكورة. فإن العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة. وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك. وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات. وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرَك. وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذاتَ الشيء غيرُ إدراكه أنه مبدأ للشيء. وكذلك إدراكه غيرَه غيرُ إدراكه ذاتَه بوجه ما. ولكن فيه شبه من ذلك العقل(=المفارق). وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك[أ] الشبه.

[ز] وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل (المفارق) بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل منا. مثال[ب] ذلك أن العقل إنما صار هو المعقول، من جهة ما هو معقول، لأن هاهنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات.[٦] وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له، ضرورة، من قِبَل موجودٍ، فيه تلك الصفة كاملة. مثال ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة. وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة، فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة. وكذلك ما وُجد عاقلا (=يعقل) بعقل ناقص فهو (=العقل الناقص) موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل[ج] كامل. وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل[د] فهو موجود له من قبل فعل فاعل[هـ] كامل. فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة[و]، وليست ذوات عقول، فهاهنا عقل من قِبَله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية.

[ح] ومن لم[ز] يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يَطْلُبُ: هل المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئا خارجا عن ذاته؟ فإن وَضَع أنه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره، وإن وضع أنه لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات.

---

(٦) العقل البشري يعقل الأشياء، ويعقل أنه يعقلها: تعرف هذه الشجرة وتعرف أنك تعرفها، ففي الحالة الأولى معقولك هو الشجرة، وهي حالة نقص. وفي الحالة الثانية معقولك هو عقلك، وهي حالة أكمل. وبما أن كل نقص هو دليل على وجود كمال، فلا بد أن يكون "هاهنا عقل هو المعقول من جميع الجهات"، أي عقل كامل لا يعقل صور الأشياء من الأشياء بل من ذاته هو.

(أ) ب، ي: هذا (ب) ب: بيان (ج) ب١، ي: عقل بعقل؛ ب٢: "عقل" عوض "عاقل بعقل" (د) ب،ى: ناقص ت: سقط (هـ) ب: من قال فاعل لفعل (و) ب: عقلية كاملة؛ ت: عقلية حكمية (ز) ب: سقط "لم".

[ط] والعجب من هؤلاء القوم (=الأشعرية) أنهم نزهوا الصفات الموجودة في البارئ سبحانه، وفي المخلوقات، عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات، وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه، وهو أحق شيء بالتنزيه! وهذا كاف في هذا الباب. ولكن على كل حال[أ] فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه.

[١٢- المعلومات في العلم الأزلي غيرها في العلم الإنساني]

[٩-غ] قال أبو حامد[ب]:

[أ] الوجه الثاني هو أن قولهم[ج] "إن الكل معلوم له بالقصد الثاني" :كلام غير معقول! فإنه مهما كان علمه محيطا بغيره، كما يحيط بذاته، كان له معلومان متغايران، وكان له علم بهما. وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم: إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم، فلا يكون العلم بأحدهما عينَ العلم بالآخر، إذ لو كان، لتعذر[د] تقدير وجود أحدهما دون الآخر. وليس ثم آخر، مهما كان الكل واحدا. فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني.

[ب] ثم ليت شعري! كيف يُقْدِم على نفي الكثرة من يقول إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي[٧]، والكليات المعلومة له لا تتناهى؟ فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه؟

[٩-ر] قلت:

[أ] تحصيل الكلام هاهنا في سؤالين: أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره؟ وقد تقدم الجواب على ذلك: وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا معنًى ما، هو الذي أوقفنا[هـ] على وجوب وجوده في العقل الأول.

---

(٧) هذه إشارة مباشرة إلى ابن سينا الذي كتب يقول: "بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة". ابن سينا. النجاة. تحقيق ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة . بيروت. ١٩٨٥. ص ٢٨٣.

(أ) ب: ب: على حال (ب) ي١: الجواب الثاني قال ابو حامد؛ ي (ج) ب، ي، ت: قولكم (د) ي: اذ لا يتعذر (هـ) ب: من هذا ما هو الذي وقفنا.

[ب] والسؤال الثاني هو: هل يتكثر علمه بتكثر[أ] المعلومات (ج: معلوم =المعارف)، فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي؟ والجواب عن هذا السؤال: أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات[ب]، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة، وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول[ج] عنه. فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول، لا علة له. وقد قام البرهان على أنه علة للموجود.

[ج] والكثرة التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته. وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه نفي كثرة المعلومات[د]، إلا على طريقة الجدل. فنَقْلُه[هـ] السؤال من الكثرة التي في العلم عندهم[و]، إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها، فعل من أفعال السفسطائيين: لأنه أوْهَم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول، كذلك ينفون الكثرة التي هي في العلم من قبل المعلومات.

[د] لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني. وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين: أحدهما من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدد المكاني. والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا، أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول. كأنك قلت الموجود[ز] بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته، فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدد بتعدد الأنواع. وهو بيِّنٌ أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد. ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه إلا لو كان العلم[ح] منا هو هو بعينه ذلك العلم[ط] الأزلي، وذلك مستحيل. ولذلك أصدقُ ما قال القوم (الأشعرية) : إن

(أ) ب، ت: بتكثير (ب) ب: المعلومات (ج) ب١: ان العقل يستكمل بالمعقول والمعلول؛ ب٢: ان يكون العقل مستكملا ومعلولا؛ ت: ان العقل مستكمل بالمعقول المعلول (د) ب: المعلولات (هـ) ب، ي: فنقل (و) ب١: الكثرة التي عندهم؛ ب٢، ي١، ت: الكثرة ممتنعة عندهم؛ ي٢: الكثرة ممتنع عندهم (ز) ي: الوجود (ح) ب: العقل مثلا هوَ واحد من الامر (ط) ي: العقل.

إن للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه. وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم (الإلهي)(٨).

[هـ] وأيضا فإن(أ) العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل، والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل. وكلما كان العلم منا أكثرَ كليةً كان أدخل في باب العلم بالقوة، وأدخل في باب نقصان العلم. وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى (كالعلم بما في الخشب من قابلية للاحتراق). فلذلك يرى القوم (الفلاسفة) أن العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل وألا يكون هنالك كلية أصلا، ولا كثرة متولدة عن قوة، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس.

[و] وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل، لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض. فأما إن وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء. هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم. وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة، وهي منتفية(ب) عنه، فعلمه واحد وبالفعل، سبحانه(ج). لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني، لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارئ سبحانه، وذلك مستحيل. ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي، وإن كان لا كليا ولا شخصيا. ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض" (سبأ ٣) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

[١٣- الغزالي يشنع على الفلاسفة.. ويوافقهم في أكثر آرائهم]

[١٠-غ] قال أبو حامد:

[أ] وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا

(٨) التكييف: بيان كيف علاقة الصفات بالذات الإلهية، وقد اشتهر بعض الأشاعرة بالقول: "بلا كيف"، أي الاعتقاد في أن الله عالم دون البحث في هل علمه عين ذاته أم زائد على ذاته.

(أ) ب: "قالوا" عوض "فان" (ب) ب: مستنفية (ج) ب: لم يرد "وبالفعل سبحانه".

نفسه احترازا من لزوم الكثرة، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير؟ ولما استحيا أن يقول إن الله لا يعلم شيئا أصلا في الدنيا والآخرة(أ) وإنما يعلم نفسه فقط، وأما غيرُه فيعرف نفسه(ب) وغيرَه، فيكون غيرُه أشرفَ منه في العلم، فترَك هذا حياء من هذا المذهب، واستنكافا منه، ثم لم يستح من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره، بل بجميع الأشياء، هو ذاته من غير مزيد. وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول النظر.

[ب] فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب. وكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخييله.

[١٠-ر] قلت:

[أ] الجواب عن هذا كله بين مما قلناه. وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجودا، لئلا يرجع المعلولُ علةً، والأشرفُ وجودا أخسَّ وجودا(ج)، لأن العلم هو المعلوم؛ ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير، بل واجب أن يعلمه(د) من هذه الجهة، لأنها الجهة التي من قِبَلها (=كان) وجودُ الغير عنه.

[ب] وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزلي فمسألة ثانية، وقد ذكرناها. ولم يفرَّ القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته، كما توهم هذا الرجل، بل من أجل ما قلناه، وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له.

[ج] فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول(هـ) بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان، إذ كان ذلك العلم هو ذاته. وذلك بين من قوله إن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته، وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه. ولذلك ليس قوله(=ابن سينا) هذا، هو عين التناقض الذي استحيا منه(و) سائر الفلاسفة (=كما قال الغزالي). بل هو قول جميعهم أو اللازم(ز) عن قول جميعهم.

(أ) ي: سقط "والاخرة" (ب) ب، ي: فيعرفه ويعرف ايضا نفسه (ج) ب١: والاشرف وجود اخس وجودا؛ ب٢: والاشرف وجودا اخس (د) ب١: نعلمه؛ ب٢: يعلم (هـ) ب: القولين (و) ب١: ولا استحيى من؛ ب٢: ولا استحياء منه (ز) ب١. قول جميعهم واللازم؛ ب٢: قول جميعها واللازم.

[د] وإذا تقرر هذا لك فقد بان لك قُبْحُ ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء، مع ما يظهر من موافقة الرجل(=الغزالي نفسه) لهم في أكثر آرائهم.

[١٤- كلام طويل غايته خطبي أو جدلي]

[١١-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة :

[أ] فإن قيل: إذا ثبت أنه(=الله) يعرف نفسه مبدأً على سبيل الإضافة، فالعلم بالمضافين[أ] واحد: إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة، وفيه العلم بالأب وبالأبوة والبنوة ضمنا، فيكثر المعلوم ويتحد العلم، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم. ثم إذا عُقل هذا في معلول واحد بالإضافة[ب] و لم يوجب ذلك كثرة، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة. وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء، فإنه يعلمه بذلك العلم. فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم.

[ب] ويدل عليه أيضا أنكم (=أيها الشاعرة) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها، وعلمه واحد، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها، فإن كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم، فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها[ج]، وهذا محال.

[ج] **ثم قال أبو حامد مجيبا لهم:** قلنا، مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين، بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع[د] الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا: لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة، فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود. بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة (=الماهية) وهو(=الوجود) غيرها، فيقتضي كثرة. فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة إلا ويلزم فيه نوعُ كثرةٍ أجلى وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية[هـ].

[د] وأما العلم بالابن[و] وكذا سائر المضافات ففيه كثرة، إذ لابد من العلم بذات الابن وذات الأب، وهما علمان، وعلم ثالث وهو الإضافة. نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين، إذ هما من شرطه وضرورته، وإلا فما لم يُعلم المضاف أولا، لا تُعلم[ز]

(أ) ب: بالمضاف (ب) ي: ب: واضافته (ج) ي: أضيف "وعلمه واحد" (د) ب: كثرة ما على وضع (هـ) ي، ت: تقدير وجوده مضاف الى ماهية (و) ي: أضيف "والاب" (ز) ي: والا فمن لم يعلم المضاف اولا لا يعلم.

الإضافة، فهي علوم متعددة بعضها مشروطة في البعض؛ فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافا إلى سائر الأجناس والأنواع بكونه(أ) مبدأ لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وآحاد الأجناس، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له.

[هـ] وأما قولهم: إن من علم شيئا علم كونه عالما بذلك العلم بعينه، فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا، فليس كذلك. بل يعلم كونه عالما بعلم آخر، وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه. ولا نقول بالتسلسل(ب) إلى غير نهاية بل ينقطع(ج) على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم، لا عن وجود المعلوم، كالذي(د) يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد، وغافل عن علمه بالسواد، وليس ملتفتا إليه. فإن التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن ينقطع التفاته.

[و] وأما قولهم(هـ): إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله فإنها غير متناهية والعلم عندكم واحد، فنقول: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق؛ فليس يلزمنا هذا الجواب!

[ز] فإن قيل: إنا لا نلزمكم(و) مذهب فرقة معينة من الفرق. فأما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوي الأفهام في إشكاله فلا يجوز لكم إيراده. وهذا الإشكال منقلب عليكم ولا محيص لأحد من الفرق عنه. قلنا: لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، وتشكيككم في دعاويكم. وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها(ز)، ولذلك قال صاحب الشرع(ح) تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله. فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة(ط)، المقتصرة من قضية العقل على إثبات المرسل، المتحرزة عن النظر في الصفات بنظر العقل، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى، المقتفية أثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك العقل(ي)؟ وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم(ك) إلى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس، ودعواكم أنا(=نحن الفلاسفة) قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية، وقد بان عجزكم، وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم، وهو المقصود من هذا البيان، فأين(ل) من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات؟

(أ) ي: فبكونه (ب) ب: يتسلسل؛ ي: التسلسل (ج) ب: القطع (د) ي: والذي (هـ) ب: ثم قال واما قولهم (و) ب، ي: ان لا يلزمكم (ز) ب، ي: عليه (ح) ب: الشريعة (ط) ب، ي: المعجزات (ي) ب: حقيقته؛ ي: الحقيقة (ك) ي: واما انكاركم عليهم نسبتهم (ل) ي: فبان.

[١١-ر] قلت:

[أ] هذا كله كلام طويل غايته خطبي أو جدلي. وتحصيل[أ] ما حكاه في نصرة الفلاسفة (١١-غ: أ، ب)، في كون علم الله متحدا، حجتان: نتيجتهما أنه يظهر أن في المعقولات منا أحوالا لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها، كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها، مثل أن الشيء واحد وموجود وضروري أو ممكن[ب]، وأن هذا إذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية.

[ب] فالحجة الأولى، التي استعمل في هذا الباب، ما يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس، وهو فيه شبيه[ج] بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودة فيها، والأسلاب (=ج. سلب: النفي). وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال[د] لا تتكثر المعقولات بها؛ ويحتج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي[هـ] من هذا الباب. فهو (=الغزالي) يعاند هذه الحجة بأن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وأن علمنا بالأبوة مثلا غير علمنا بالأب والابن. والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات، وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالا أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين، وهذا كله تشبيه[و] العلم الإنساني بالعلم الأزلي، وهو عين الخطأ. ولذلك كل من آثر شكا بالعلم الأزلي ورام أن يحله بما يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد، لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف.

[ج] وأما الحجة الثانية فهي أنا نعلم الشيء بعلم واحد، ونعلم أنا نعلم بعلم، هو حال في العلم الأول لا صفة زائدة عليه. والدليل على ذلك أنه يمر إلى غير نهاية. وأما ما جاوب به من أن هذا العلم هو علم ثان، وأنه لا يتسلسل، فلا معنى له، إذ معروف من أمره أنه يتسلسل. وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء، غافلا عن أنه يعلم أنه يعلم[ز]، أن يكون، إذا علم أنه يعلم، فقد

(أ) ب١: وتصوير؛ ب٢: وحصل (ب) ب: وممكن (ج) ب، ت: وهي فيه شبيهة؛ ي: وهو تشبيه (د) ي: حال (هـ) ب: وهي (و) ب: "لانه شبه" عوض "تشبيه" (ز) ي: "غير عالم" عوض "غافلا عن انه يعلم انه يعلم".

علم[أ] علما زائدا على العلم الأول! بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول. ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية. ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الأول لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية. وأما الحجة التي ألزمت الفلاسفة المتكلمين[ب] من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية، وأنه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل، لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه. وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها، إلا بأن يضعوا أن علم البارئ تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق، فإنه لا أجهلَ ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق إلا من باب الكمية فقط، أعني: أنه أكثر علوما فقط.

[د] وهذه كلها أقاويل جدلية. والذي يُعتمَد عليه أن علم الله واحد وأنه ليس معلولا عن المعلومات[ج] بل هو علة لها. والشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير. وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة، فليس يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة. وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم. والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم. وأما هذه الأقاويل التي قيلت هاهنا فهي كلها أقاويل جدلية.

[١٥- فضل القدماء كبير ... وعلى الغزالي كذلك]

[هـ] وأما قوله: إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها[د] إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم[هـ]. وهَبْكَ إذا أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن يُنْكَر فضلُهم في النظر، وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها. وهو معترف بهذا

(أ) ي: "قد علم فقد علم" عوض "فقد علم" (ب) ب: التي الزم بها الفلاسفةُ (هكذا شكل) المتكلمون (ج) ي: المعلولات (د) بويج، ي١: التي وضعت فيها، ب، ي٢: التي وضعوا فيها (هـ) ب، ي: تعليمهم.

المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها التآليف، ويقول: إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة.(*) وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى!(**) أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم، مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم. وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم. فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم، مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء، فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال؟ أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل.

[و] والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة؛ لأن قول من قال: إن علم الله وصفاته لا تُكيَّفُ ولا تقاس بصفات المخلوقين، حتى يقال: إنها الذات أو زائدة على الذات، هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي.

[١٦- الكلام مع الجمهور في هذه المسائل إفساد لعقيدتهم]

[١٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل: هذا الإشكال إنما لزم على ابن سينا حيث زعم أن الأول يعلم

(*) يشير هنا إلى المقدمة المنطقية التي صدر بها الغزالي كتابه "المستصفى من علم الأصول"، والتي يقول إن من لا يحيط بها علما لا يوثق بعلمه.

(**) يشير هنا إلى كتاب الغزالي "القسطاس المستقيم" الذي طابق فيه بين طرق الاستدلال كما حددها أرسطو وبين طرق البيان والإقناع في القرآن. وقد فعل الغزالي ذلك في إطار حملته على "التعليمية" أو الشيعة الذي يقولون بضرورة الإمام المعلم. فهو يضع المنطق، الذي يسميه ميزان العقول، بديلا لـ"المعلم".

غيره، فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه، فيندفع[أ] هذا الإشكال، فنقول : ناهيكم خزيا بهذا المذهب. ولولا أنه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته. ونحن ننبه على وجه الخزي فيه، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه : إذ الملَك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره، والأول لا يعرف إلا نفسه، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلا عن الملائكة، بل البهيمة، مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أُخَر سواها. ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان، فأين قولهم إنه عاشق ومعشوق: لأن[ب] له البهاء الأكمل، والجمال الأتم؟ وأي جمال لوجود[ج] بسيط لا ماهية له ولا حقيقة، ولا خبر له بما يجري في العالم، ولا بما[د] يلزم ذاته ويصدر منه!؟ وأي نقصان في علم[هـ] الله يزيد على هذا؟ وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجري في العالم! وأي فرق بينه وبين الميت، إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح.

[ب] ثم يقال لهؤلاء: لَمْ تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازي؟ فإنا نقول: علمه بذاته عين ذاته أو غير[و] ذاته؟ فإن قلتم إنه غيره فقد جاءت الكثرة، وإن قلتم إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل إن علم الإنسان بذاته عين ذاته، وهو حماقة ؟ إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة.

[ج] فإن قلتم: إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرأ عليه، فيكون غيره لا محالة. فنقول: الغيرية لا تعرف بالطريان (= من طرأ) والمقارنة، فإن عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء! وغير الشيء إذا قارن[ز] الشيءَ لم يصر هو هو، ولم يخرج عن كونه غيرًا! فَبِأَنْ كان[ح] الأولُ لم يزل عالما بذاته، لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته. ويتسع الوهم لتقدير الذات، ثم طريان الشعور. ولو كان هو[ط] الذات بعينه لما تصور هذا التوهم.

[د] فإن قيل: ذاته عقل وعلم، فليس له ذات ثم علم قائم به. قلنا: الحماقة ظاهرة في هذا الكلام! فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا؛ وقول القائل: هو في ذاته عقل وعلم، كقوله هو قدرة وإرادة، وهو قائم بنفسه. ولو قيل: به، فهو كقول القائل في سواد وبياض إنه قائم بنفسه[ي] ، وفي كمية وتربيع وتثليث إنه قائم بنفسه، وكذا في كل

(أ) ب: فيرتفع (ب) ي، ت: وان (ج) ب، ي: لموجود (د) ب: مما يجري في العالم ولا مما، ي: بما يجري في العالم ولا بماذا (هـ) ب: عالم (و) ي: علمه غير ذاته او عين (ز) ب، ي: فارق (ح) ب١: غيرا فبان ان كون؛ ب٢، ي: غيرا فان كان (ط) ي١: هذا هو، ي٢: هذا (ي) ب: انهما قائمان بنفسها (كذا).

الأعراض. وبالطريق التي[أ] يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها -دون جسم هو غير الصفات يُعَيِّنُ[ب] تلك الطريق- يُعْلَم[ج] أن صفات الأحياء من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضا لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بذات[د]. فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها. وكذلك [هـ] سائر الصفات. فإذن، لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا القيام بنفسه، وردوه إلى حقائق[و] الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها! على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مفردة.

[١٢-ر] قلت:

[أ] الكلام في علم البارئ سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة[ز]، فضلا عن أن يثبت في كتاب. فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم.فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم إذ كان الكافي[ح] في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم. ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في البارئ سبحانه بوجودها[ط] في الإنسان كما قال سبحانه: "لم تعبد ما لا يسمع وما لا يبصر ولا يغني عنك شيئا" (مريم ٤٢)، بل واضطر إلى تفهيم معان[ي] في البارئ بتمثيلها بالجوارح الإنسانية، مثل قوله سبحانه: "أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون" (يس ٧١) وقوله: "خلقت بيدي" (ص ٧٥)، فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق. ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان[ك] ذا فطرة فائقة، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس.

[ب] فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدانَ كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة: فإنه قد يكون سُمًّا في حق حيوان شيءٌ هو غذاء في حق حيوان آخر. وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان، أعني: قد يكون رأي هو سم في حق نوع من

(أ) ب: فالطريق الذي؛ ي: واما الطريق التي (ب) ي: بغير (ج) ب١: تعلم؛ ب٢: نعلم؛ ي: بعلم (د) ب: أضيف "الحياة" (هـ) ي: أضيف "العلم يقوم بالذات فيكون عالما به" (و) ي: حقيقة (ز) ب: الناظر (ح) ب: المكافي (ط) ب. لوجودها (ي) ب، ي١: معاني؛ ي٢: كثرة (ك) "اذا كان" هكذا في جميع النسخ.

الناس وغذاء في حق نوع آخر. فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس. ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس، وليس الأمر كذلك. بل فيها ما هو سم لنوعٍ من الإنسان، وغذاء لنوعٍ آخر. فمن سقى السم من هو في حقه سم فقد استحق القوَد (=القصاص)، وإن كان في حق غيره غذاء. ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء، حتى مات، واجبٌ عليه القودُ أيضا. فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا. ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه. ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة، في مثل هذا[أ] الكتاب. وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الأرض، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة. وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة.

[١٧- الفلاسفة: الأول ليس مركبا من صفة وموصوف]

[ج] فنقول:

[١] إن القوم لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان، صنف مدرك بالحواس وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام، وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أعني: الجواهر والأعراض. ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الأجسام. وأعني بالماهيات للأجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها. وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أمورا زائدة على الذات المشار إليها القائمة بنفسها، محتاجة إلى الذوات القائمة بها[ب]. والذوات غير محتاجة في قوامها إليها، أعني: إلى الأعراض.

(أ) ب: التكلم في هذا؛ ي: التكلم في هذه المسئلة في هذا (ب) بيرغ: "في قوامها" عوض "القائمة بها".

[٢] ووجدوا هذه الصفات، التي ليست بأعراض، غَيْرَ زائدة على الذات، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إليها القائمة بنفسها، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات. ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها، أعني الأجسام، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات(أ) التي بها صار النبات(ب) نباتا من قبل فعله الخاص به، والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به. وكذلك أدركوا أن في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها.

[٣] ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات. وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع، ومن جنس إلى جنس، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها. مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار، وهي التي بها سميت النار نارا، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهي التي سمي بها الهواء هواء.

[٤] واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها، كما استدلوا بالفعل على الصورة. وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين: فاعلة ومنفعلة. فسموا الفاعلة صورة وماهية وجوهرا، وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة. وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساما بسيطة على ما يظهر للحس، ولا مركبة من أجسام بسيطة، إذ كان كل جسم له فعل وانفعال. ورأوا أن الذي يدرك الحسُّ من هذه هي الأجسام المشار إليها، المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا أحدهما صورة والآخر مادة. وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه(ج) الصور. وأنها إنما تصير معقولات وعقلا إذا جردها العقل(د) من الأمور القائمة بها، أعني الذي سموه موضوعا ومادة. ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين. وإن كان الموضوع لها بالحقيقة، أعني المحل الذي تقوم به، هي الأجسام المركبة من ذينك المعنيين.

(أ) ي: الصفة (ب) ب: صارت النباتات (ج) ي: سقط "هذه" (د) ي: هذا العقل.

[٥] فلما تميزت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة، وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين، إحداهما قوة والأخرى فعل، نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى[أ]، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة، لكون الفاعل متقدما على المفعول.

[٦] ونظروا في العلل والمعلولات أيضا، فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى هي بالفعل السبب الأول لجميع العلل، فلزم أن يكون فعلا محضا، وألا يكون فيها قوة أصلا. لأنه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة، وعلة من جهة، فلم تكن أولى. ولما كان كل مركب من صفة وموصوف، فيه قوة وفعل، وجب عندهم ألا يكون الأول مركبا من صفة وموصوف. ولما كان كل بريء من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الأول عندهم عقلا. فهذه هي طريقة القوم مجملة. فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات[ب] وأهل الفراغ فَفَرْضُكَ[ج](٩) أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضده. وإن كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاث ففرضك أن تفرغ في ذلك إلى ظاهر الشرع، ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة في الإسلام، فإنك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع[د].

[٧] فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا، أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم، أنها بسيطة. وأنها علم وعقل. ولما رأوا أن النظام الموجود هاهنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه، قضوا[هـ] أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا، وأن يكون معقولا. وهذا بعيد[و] من المعارف الإنسانية الأوَل والأمور المشهورة، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه، بل لكثير من الناس. والإفصاح به حرام -لمن (=على من) وقع له اليقين به- لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به، لأنه كالقاتل له.

[٨] وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا: فإنهم لما وجدوا الحد الخاص

---

(٩) الفرض هنا بمعنى: النصيب، ما يلزم الشخص أو يستحقه. قارن "الفرائض" في الفقه: أنصبة الورثة مما ترك الهالك. ويستعمل ابن رشد هذا التعبير بكثرة: فرض الجمهور الأخذ بالظاهر، وفرض العلماء التأويل.

(أ) ب، ي: للاخرى (ب) ب: البينات (ج) ب١: فعرضتك؛ ب٢: فغرضك؛ ب٣: فقرضك (د) ب: سقط "من اهل الشرع" (هـ) ب: وضعوا (و) ب١: يعده؛ ب٢: بعده.

بالجوهر أنه القائم بذاته، وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها، كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال.

[١٨- فلنسم هذا الكتاب "التهافت بإطلاق" لا "تهافت الفلاسفة"]

[د] وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب، فهو شيء غير ملتفت إليه إلا عند الجمهور والعامة من الناس، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول. فقوله: "وأي جمال لوجود[أ] بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه" إلى آخر ما قاله، هو كلام باطل كله. فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات؛ ولم تكن محلا للصفات إلا أن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل، وهو (الأول) ذو الماهية الموجودة بإطلاق. فالموجودات إنما صارت ذات ماهية به، وهو الموجود العالِم بالموجودات بإطلاق، من قِبَل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته. وذلك أنه إذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة، وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه، فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة. والقوم (الفلاسفة) إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها، الذي هو معلول عنها. فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم (الإلهي).

[هـ] وأما على مذهب الأشعرية فليس له أصلا ماهية ولا ذات، لأن[ب] وجود ذات لا ماهية لها، ولا هي ماهية، لا يفهم. وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة، بها تتميز الذات عن سائر الموجودات، وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم.[١٠]

---

(١٠) يرى بعض المتصوفة أن الله لا يوصف بوصف ولا ماهية له، وأن "اسم الله الأعظم" هو الحروف التي تتألف منها كلمة "الله"، وهي ماهيته. وهذا هو المقصود هنا.

(أ) ب، ي، ت: لموجود (ب) بيرغ: لكن.

[و] وقوله: "ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي، فإنا نقول: علمه عين ذاته أو غير[أ] ذاته؟ فإن قلتم إنه غيره فقد جاءت الكثرة، وإن قلتم إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل إن علم الإنسان بذاته عين ذاته؟"، **كلام في غاية** الركاكة، والمتكلم به أحق إنسان بالخزي والافتضاح. فإن هذا هو إلزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير! وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما، كما سلف: إذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات. ولما كان الإنسان إنما كان إنسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته، لا بذاته، وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات، وأن يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الإنسان.

[ز] وقوله: "فإن قيل ذاته عقل وعلم، فليس له ذات ثم علم قائم به[ب]، قلنا: الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا، وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه، ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض إنه قائم بنفسه، وفي كمية وتربيع وتثليث إنه قائم بنفسه، وكذا في كل الأعراض" إلى قوله "وكذلك سائر الصفات"، قلت: الشرارة والتمويه في قوله أظهر. فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته، وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته. وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل إنما وجد له القيام بنفسه والوجود[ج] بالفعل من قبل هذه الصفة، وهي في وجودها على الجهة المقابلة للأعراض؛ وإن كان يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة، لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها، إلا ما عرض[د] هنا للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة إلى موضوع. فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الأعراض. فتشبيهه[هـ] العلم الذي هنالك بالأعراض التي هنا كلام في غاية السخف، وهو أشد سخفا ممن يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع.

(أ) ب: علمه بذاته عين ذاته او غير؛ ي: علمه غير ذاته او عين (ب) ب: بها (ج) ي: والموجود (د) ب: عرضه (هـ) ب: فتشبهه؛ ي: فتشبيه.

[ح] وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه، فلنسم هذا الكتاب "التهافت بإطلاق"، لا "تهافت الفلاسفة". وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرَض[11]، وبخاصة علم الأول تعالى. وإذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته إلى المحل.

(١١) يعتبر الأشاعرة صفة العلم وغيرها من الصفات المعنوية "أعراضا"، زائدة على الذات، مثلها مثل الصفات الحسية من لون وشكل الخ، وذلك بناء على نظريتهم في الجوهر الفرد.

المسألة السابعة[أ]

[في الوحدانية...]

[١- قول فيه حق وفيه باطل...]

[١-غ] قال أبو حامد:

[أ] مسألة سابعة : في إبطال قولهم إن الأول لا يجوز أن[ب] يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا[ج] يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل، وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي لم ينفصل عنه بمعنى فَصْلِي،[١] فلم يكن له حد، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل. وما لا تركيب فيه فلا حد له، وهذا (=الحد) نوع من التركيب.

[ب] وزعموا أن قول القائل: "إنه يساوي المعلول الأول(*) في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره، ويباينه بشيء آخر لا محالة"، فليس هذا مشاركة في الجنس بل هي مشاركة في لازم عام؛ وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة (=الماهية)، وإن لم يفترقا في

(١) تقول في تعريف الإنسان مثلا: "الإنسان حيوان ناطق" (=عاقل)، وهذا تعريف -أو حَدّ- بـ "الجنس" الذي هو قولنا "حيوان" و بـ "الفصل" الذي هو قولنا "ناطق". فالإنسان يشارك الحيوان في معنى جنسي وهو الحيوانية، وينفصل عنه بمعنى فصلي وهو النطق أي العقل. الإنسان ينفصل عن الحيوان لأنه ينتمي معه إلى جنس واحد، ولكن لا نقول إنه ينفصل عن الحائط مثلا لأنه لا يجمعه معه جنس. والفرق بين الحد والرسم هو أن الحد يتألف من مقومات الماهية وهي الجنس والفصل بينما الرسم يعطي الخصائص والأعراض مثل قولنا الإنسان كائن يضحك ويمشي على رجلين.. راجع هامش رقم ٢ في المسألة الخامسة.

(*) أي العقل الأول (=المحرك الأول المتحرك أوالفلك المحيط =التالي =الإله الصانع: في مقابل المحرك الأول الذي لا يتحرك، السابق، الإله المتعالي).

(أ) ب: المسئلة السابعة؛ ي: مسئلة (ب) ب: "يجوز ان لا" عوض "لا يجوز ان" (ج) ب١: وان لا؛ ب٢: ولا.

العموم، على ما عُرِف في المنطق: فإن الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب "ما هو"؟ ويدخل في ماهية الشيء المحدود، ويكون مقوما لذاته. فكون الإنسان حيا داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية، فكان جنسا. وكونه مولودا ومخلوقا لازم لا يفارقه قط، ولكنه ليس داخلا في الماهية وإن كان لازما عاما. ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها.

[ج] وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء بل هو مضاف إلى الماهية: إما لازما لا يفارق كالسماء (=لا يعتريها الكون والفساد عندهم)، أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة. فالمشاركة في الوجود ليست بمشاركة في الجنس.

[د] وأما مشاركته في كونه علة لغيره، كسائر العلل، فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل أيضا في الماهية: فإن المبدئية (=كون الشيء مبدأ لآخر: الخلق) والوجود لا يقوِّم واحد منهما الذات، بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها. فليس المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام يتبع الذاتَ لزومُه، لا في جنس. ولذلك لا تُحَدُّ الأشياء إلا بالمقومات. وإن حُدَّتْ باللوازم كان ذلك رسما للتمييز، لا لتصوير حقيقة الشيء. فلا يقال في حد المثلث إنه الذي تساوي زواياه القائمتين، وإن كان ذلك لازما عاما لكل مثلث، بل يقال إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع.

[هـ] وكذلك المشاركة في كونه جوهرا، فإن معنى كونه جوهرا: أنه موجود لا في موضوع (=بخلاف العرض الذي لابد له من موضوع يقوم فيه). والموجود ليس بجنس، فَبِأَنْ يضاف إليه أمر سلبي وهو أنه لا في موضوع، فلا يصير جنسا مقوما؛ بل لو أضيف إليه إيجابه وقيل: موجود في موضوع، لم يصر جنسا في العرض. وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له، وهو أنه موجود لا في موضوع، فليس يعرف كونه موجودا، فضلا من أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع. بل معنى قولنا في رسم الجوهر: إنه الموجود لا في موضوع، أي أنه حقيقةٌ ما، إذا وُجد، وُجد لا في موضوع. ولسنا نعني به أنه موجود بالفعل حالة التحديد (=التعريف)، فليس المشاركة فيه مشاركة في جنس، بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المُحْوِج إلى المباينة بعده بالفصل.

[و] وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب. فالوجود الواجب طبيعة حقيقته، وماهيته(أ) في نفسه، هو له لا لغيره. وإذا لم يكن وجوب الوجود(ب) إلا له لم يشاركه غيره(ج) فلم ينفصل عنه بفصل النوع، فلم يكن له حد.

قال أبو حامد: فهذا تفهيم مذهبهم (=ابن سينا) والكلام عليه من وجهين.

(أ) ب١: طبيعة حقيقية وماهية (ب) ي: أضيف "طبيعة حقيقية وماهية في نفسه" (ج) ب١، ي: الا انه لم يشاركه (ي. يشارك) غيره؛ ب٢: سقط "غيره".

[١-ر] قلت:

[أ] هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل.

[١] أما قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، فإن كان أراد[أ] بالجنس المقول بتواطؤ (=مثل حيوان: مقول بتواطؤ على جميع الحيوانات) فهو حق؛ وكذلك الفصل المقول بتواطؤ (= مثل ناطق الخ)، لأن كل ما هذه صفته فهو مركب من صورة عامة (=الحيوانية) وخاصة (النطقية)، وهذا هو[ب] الذي يوجد له الحد.

[٢] وأما إن عنى بالجنس المقول[ج] بتشكيك، أعني بتقديم وتأخير، فقد يكون له جنس هو الموجود، مثلا، أو الشيء أو الهوية أو الذات. وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود. فإن أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم، مثلما قيل في حد النفس: إنها "استكمال لجسم طبيعي آلي". ومثل ما قيل في حد الجوهر: إنه "الموجود لا في موضوع". لكن ليس تكفي هذه الحدود[د] في معرفة[هـ] الشيء، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه، وإلى[و] تصوره بما يخصه.

[ب] وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم "الموجود" إنما يدل، من ذوات الأشياء، على لازم عام لها، فهو قول باطل. وقد بيناه في غير ما موضع. وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط. وذلك أنه لما انتفى عنده أن يكون جنسا مقولا بتواطؤ، وانتفى أيضا[ز] أن يكون اسما مشتركا، زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء. وما قاله في الذات يلزمه في اللازم. ولو كان لازما لم يُقَل في جواب "ما هو"؟ وأيضا إن كان يدل على لازم للأشياء[ح]، فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو باشتراك أو بلزوم آخر؟ فإن كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على أمور مختلفة الذوات؟

[ج] وأظن ابن سينا أنه يسلم هذا؛ وهو مستحيل! لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد، إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة: إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة، كما

(أ) ي، ت: كانوا ارادوا (ب) ب: سقط "هو" (ج) ي، ت: ان عنوا (ت: عنى) بالجنس الجنس المقول (د) ب: سقط "الحدود" (هـ) ي: في تعريف (و) ب: "الى" عوض "والى" (ز) ي: أضيف "عنده" (ح) ب: الاشياء؛ ي: سقط.

يكون الفعل[أ] الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة. وإذا كان ذلك مستحيلا، فاسم "الموجود" إنما يدل، من الأشياء، على ذوات متقاربة المعنى. وبعضها في ذلك أتم من بعض. ولذلك كانت الأشياء التي وجود[ب] مثل هذا الوجود[ج] فيها أول، هو العلة[د] في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس. مثال ذلك أن قولنا حار مقول بتقديم وتأخير، على النار، وعلى الأشياء الحارة. والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار، هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة حارة. وكذلك الأمر في الجوهر، وفي العقل، وفي المبدأ، وفيما أشبه ذلك من الأسماء. وأكثر طبائع ما يحتوي عليه العلم الإلهي هو[هـ] من هذا الجنس. والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر، وتوجد في الأعراض.

[د] وما قاله في رسم الجوهر فقال "فكذلك المشاركة في كونه جوهرا فإن معنى كونه جوهرا أنه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس"، هو شيء لا معنى له؛ بل الموجود[و] هو جنس الجوهر المأخوذ في حده، على نحو ما تؤخذ[ز] أجناس هذه الأشياء في حدودها. وقد بين ذلك أبو نصر(الفارابي) في كتابه في البرهان. والأمر عند القوم أشهر من هذا.(٢)

[٢- غلط ابن سينا أنه لم يميز بين "الصادق" و "الهوية"]

[هـ] وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب(*) وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل[ح] في الحقيقة

---

(٢) راجع هامش رقم ١، أعلاه. ونضيف هنا: قول الغزالي: "معنى كونه جوهرا أنه موجود لا في موضوع، والموجود ليس بجنس"، يعترض عليه ابن رشد لأن رسم الجوهر بالقول: "الموجود لا في موضوع"، رسم أخذ فيه لفظ "الموجود" كجنس، والأجناس عديدة وأعلاها "الوجود" فهو جنس الأجناس، ولذلك يمكن أن يؤخذ جنسا في تعريف أي شيء موجود. وذلك مثل قولك : "الله هو الموجود الكامل"، أو "الإنسان موجود ناقص" ، أو "العرض هو الموجود في موضوع" (كوجود البياض وهو عرض، في الورقة وهي الموضوع الذي يحمله".

(*) راجع في هذا الصدد هامش رقم ٤ المسألة الخامسة.

(أ) جاء في جميع النسخ "العقل"، ورجح بيرغ "الفعل" (ب) ي١: وجودها؛ ي٢: وجودها الذي (ج) ب: الموجود (د) ب: هو العلم (هـ) ب١، ي: هي؛ ب٢: وهو (و) ب، ي، ت: الوجود (ز) ب: توجد (ح) ب: "ولا بد بل" عوض "ولا يدل ".

على معقول من المعقولات الثواني، أعني المنطقية، ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى. وليس الأمر كذلك. بل إنما قصد به المترجمون أن يُدَلَّ به على ما يدل عليه[أ] اسم الذات والشيء. وقد بين ذلك أبو نصر في "كتاب الحروف"، وعرَّف أن أحد[ب] أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم "الموجود" هو بشكل [ج] المشتق (= بصيغة اسم المفعول من "وجد"). والمشتق يدل على عرض (=صفة: لا يدل على ذات). بل هو (=لفظ الموجود) في أصل اللغة مشتق، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه[د] إلى الجوهر والعرض، وإلى القوة والفعل، أعني لفظا هو مثال أول (=غير مشتق من لفظ آخر)، دل عليه بعضهم باسم "الموجود"، لا على أنْ[هـ] يُفْهَمَ منه معنى الاشتقاق (=من وجد ضالته) فيدل[و] على عرض(=فيكون بمعنى حاضر،عثر عليه الخ)، بل معنى[ز] ما يدل عليه اسم "الذات" (=الوجود=الكينونة). فهو اسم صناعي(=اصطلاح) لا لغوي.

[و] وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه، بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع (=هو)، ما يدل على ذلك المعنى. لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل بدل اسم "الموجود" اسم: "الهوية". لكنه أيضا تَكَلَّفَ من هذا اللفظ صيغةً ليست[ح]موجودة في لسان العرب. ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم "الموجود". و"الموجود" الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية. ولذلك قد يَعلمُ الماهيةَ من لا يعرف الوجود. وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب، ضرورة، وهو في البسيط والماهية واحد. لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الوجود. فإن[ط] هذا هو الماهية بعينها. فإذا قلنا: "إن الموجود منه جوهر ومنه عرض"[ى]، لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة. وإذا قلنا: "إن الجوهر موجود" لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق، وكذلك[ك] إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء، وهي القائلة:

(أ) ب: عليها (ب) ب: سقط "احد" (ج) ب: هو شكل (د) ب: ينسبونه (هـ) ب١: لا عن ان؛ ب٢: لا عن (و) ب: فدل (ز) ب١: عرض دل على معنى؛ ب٢: عرض بل على معنى (ح) ب: سقط "ليست" (ط) ب: "فاذا" أو "فاذن" (ي) ب، ي: "وعرض" عوض "ومنه عرض" (ك) ب: ولذلك.

"هل الموجود واحد أو أكثر من واحد"؟ وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيديس ومالسيس من القدماء، في (=المقالة) الأولى من (=كتاب) "السماع الطبيعي"، فليس ينبغي أن يفهم من ذلك إلا ما يدل على الذات. ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال: "إن الموجود واحد متناقضا في نفسه"، وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم. ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال[أ]:

[٣- الفلاسفة لا يُجَوِّزُون على موجود قديم اشتراكا في الجنس]

[٢-غ] قال أبو حامد:

فهذا تفهيم مذهبهم. والكلام عليه من وجهين: مطالبة وإبطال.

[أ] أما المطالبة فبأن[أ] يقال: هذا حكاية المذهب، فَبِمَ عرفتم استحالة ذلك في حق الأول، حتى بنيتم عليه نفي التثنية إذ قلتم إن الثاني ينبغي[ب] أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء، والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال؟

[٢-ر] قلت:

[أ] قد قلت إن هذا إنما يلزم في المشاركة التي توجد من قِبَل الجنس المقول بتواطؤ، لا من قبل الجنس المقول بتشكيك[ج](٣). فإذا أنزل مع الإله إلهٌ ثان[د] في مرتبة الأول في الألوهية، فاسم الإله[هـ] مقول عليهما بتواطؤ، فهو جنس. فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل. والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس. وإن كان مقولا[و] بتقديم وتأخير (=مثل الموجود)، لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر.

(٣) يصنف المناطقة الألفاظ تصنيفات متعددة منها: المتواطئة والمشتركة. فالمتواطئة هي التي تدل=

(أ) ي: سقط "فقال" (ب) ي: ان الباري لا ينبغي (ج) ب: بالتشكيك (د) ب١: انزل مع الاله اله؛ ب٢: انزل مع الاله الثاني له؛ ي: انزل على الاله اله (لعل الصواب ما أثبتنا. فالحديث هنا يدور حول "واجب الوجود"، وهو الإله المتعالي أو الأول. أما الثاني فهو الذي يراد هنا، في السياق، إبعاده كجزء يدخل في تركيب الأول). (هـ) ب: "باسم" عوض "فاسم الاله" (و) ي: أضيف "معه".

[٣-غ] **ثم قال أبو حامد مناقضا لهم:**

[أ] فنقول: هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته؟ ولا دليل عليه إلا قولكم المحكي عنكم(أ) في نفي الصفات: وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء، فإن كان يصح لواحد من الأجزاء أو الجملة وجود دون الآخر، فهو واجب الوجود، وما عداه ليس بواجب(ب). وإن كان لا يصح للأجزاء وجود دون المجتمع، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء، فالكل معلول محتاج؛ وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل(ج). والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل. فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود(د) فلم يدل عليه دليل. فإن كان واجب الوجود ما وصفوه به، وهو أنه لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه إلى غيره، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود. وإنما الدليل(هـ) على قطع التسلسل فقط. وهذا(و) قد فرغنا منه في الصفات، وهو في هذا النوع أظهر. فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة(ز). فإن الصفة غير الذات، والذات غير الصفة. والنوع ليس غير الجنس من كل وجه: فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة، وإذا ذكرنا الإنسان(ح) فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق. فقول القائل إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية؟ كقوله(ط) إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها، إذا انضم إليها شيء آخر؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف. ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين، إحداهما علة السموات والأخرى علة العناصر أو إحداهما علة العقول والأخرى علة الأجسام كلها، ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كمباينة الحمرة والحرارة في محل واحد: فإنهما متباينان في المعنى(ي) من غير أن يفرض في الحمرة تركيب جنسي وفصلي(ك)، بحيث يقبل الانفصال. بل إن كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح

= على معنى واحد يعم بنفس الدرجة جميع الأشياء الواقعة تحتها مثل لفظ "الحيوان"، فإنه يقال بنفس الدرجة، ومن غير تفاوت، على الفرس والحمار والبقر والقرد والحمام الخ... فهو جنس مقول عليها بتواطؤ. وذلك بخلاف اللفظ المشترك الذي يقال على أشياء مختلفة مثل لفظ "العين" الذي يقال على عضو البصر في الإنسان وعلى عين الماء الخ... أما الألفاظ المشككة أو التي تقال بتشكيك، أي بتفاوت وتقديم وتأخير فمثل "الوجود" فهو يقال على الجوهر، كالبرتقالة، بتقديم، ويقال على العرض، لونها طعمها، بتأخير. ذلك لأنه يجب أن توجد "البرتقالة" كـ "جوهر" أولا حتى يوجد لونها وجميع الأعراض التي تخصها.

(أ) ب، ي١، ي٢: الا قولهم المحكى عنهم (ب) ب: "دون ما عداه" عوض "وما عداه ليس بواجب" (ج) ب، ي: "التسلسل" عوض "تسلسل العلل" (د) ب: أضيف "به" (هـ) ب: وانما دل على (و) ب، ي: وهذا فن (ز) ب: كانقسام الموصوف الى ذات وصفة اى الى صفة وموصوف؛ (ح) ب: الانسانية؛ ي: انسانا (ط) ب، ي: كقول القائل (ي) ب١: فانهما يتباينان بالمعنى؛ (ك) ب: ان نفرض... تركيبا جنسيا وفصليا.

في وحدة[أ] الذات، فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل؟ وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين.

[٣-ر] قلت:

[أ] أما التركيب[ب] الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون من الشيء الذي هو بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل. لأن الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس توجد بالفعل في وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة. وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل، لأن الفصل من شروط وجود الجنس من جهة ما هو بالقوة. فليس يوجد عريا من الفصل. فمقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر. والشيء بعينه لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده، فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه.

[ب] وعندهم أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط، وإن كان فعلا فبالعرض. والمقبول ما كان فعلا، وإن كان قوة فبالعرض. وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر وهو بالفعل الشيءَ المقبول. وكل ما هو بالقوة شيء[ج] آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر، ويخلع الشيء الذي هو بالفعل. ولذلك إن ألفي هاهنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته. لكن القابل هو جسم[د] ضرورة. فإن القبول إنما يوجد أولا للجسم، أو لما هو في جسم. فإن الأعراض لا توصف بالقبول ولا الصورة[هـ] ولا السطح ولا الخط ولا النقطة، و بالجملة[و] ما لا ينقسم. وأما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان. وأما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل، إلا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة.[٤] فإنه إذا كان المركب (مركبا) من موصوف

(٤) يعرف الفارابي العقل بالقوة بأنه: "نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها، دون موادها، فتجعلها كلها صورة له [...] فإذا حصلت فيها صور الموجودات[...] صارت تلك الذات عقلا بالفعل. فهذا معنى العقل بالفعل". الفارابي .مقالة في معاني العقل. والشك الذي يشير إليه ابن رشد هو: هل العقل بالقوة (أو الهيولاني) جسم أو في جسم، أم أنه مفارق، وبالتالي خالد؟ المسألة موضع خلاف!

(أ) ي: في وجود (ب) ت: ما معناه: أما الفعل والتركيب (ج) وكلما كان هو بالقوة شيئا (د) ب: أضيف "لا عرض" (هـ) ب، ي، ت: الصور (و) ب، ي: ولا بالجملة.

وصفة[أ] ليست زائدة على الذات (=البرتقالة ولونها)، كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورة. وإن كان مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات (=الجسم والحركة)، من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة في[ب] تلك الصفة[٥]، مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية، وأن يكون جسما: لأنه إن ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة، ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة[ج]. وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة، فتعود[د] الصفة والموصوف، كلاهما، عقلا. فيرجعان إلى معنى واحد بسيط. لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما معنى واحد، إذ كان التكثر فيهما بالعرض، أعني: من جهة الموضوع.

[ج] وبالجملة فوضع القوم (=الأشعرية) ذاتا وصفات زائدة على الذات، ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون: لأنهم[هـ] إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون[و] في نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول (=لا ذات ولا صفات). فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلا ومعقولا، وذلك هو الواحد البسيط الحق.

[٤- ادعاءات على الفلاسفة ليست صحيحة]

[د] وقوله: "إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وأنه إذا استعمل بدل ذلك "ما ليس له علة" لم يلزم الأول ما ألزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود"، ليس بصحيح. لأنه إذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه. كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه

---

(٥) واضح أن لفظ "القوة" هنا هو الاستعداد أو القابلية للتحول إلى شيء بالفعل. كالبذرة فيها قوة التحول إلى شجرة. والكون هو التحول من القوة إلى الفعل، والفساد هو العكس. والجرم السماوي عند القدماء ليس فيه قوة أصلا، وبالتالي فلا يعتريه كون ولا فساد، الشيء الذي يعني أنه قديم. والسماء قديمة في نظرهم. وقد سبق هذا.

(أ) ب، ي، ت: من صفة وموصوف (ب) ب: على (ج) ب: ان يكون قابلا محسوسا (د) ب: فيعود (هـ) بيرغ: وهم لا يشكون انهم (و) ب: سقط "يكون".

وجب ألا يكون له علة. وإذا لم يكن له علة فأحرى أن لا (أ) ينقسم إلى شيئين: علة ومعلول. ووضع المتكلمين الأول مركبا من صفة وموصوف يقتضي أن يكون له علة فاعلة، فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود، وهو ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط. فلا معنى لتكرار هذا والإطالة فيه.

[هـ] وأما ما قاله من أن الأول سبحانه، "إن لم يستحل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة زائدة على الموصوف، فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف"، فقد قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل: وهو كونهما مفارقين للمواد.

[و] وأما قوله: "إن برهانهم على نفي الإثنينية ليس بمانع أن يكون هاهنا إلهان أحدهما هو علة السماء مثلا، والآخر هو علة الأرض، أو أحدهما علة المعقول والآخر علة المحسوس من الأجسام، ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا، مثل المباينة التي توجد بين الحمرة والحرارة، فإنها توجد في محل واحد"، فقول ليس بصحيح، لأنه إذا فرض اختراع الموجود وابتداعه(ب) لطبيعة واحدة وذات واحدة، لا لطبائع مختلفة، لزم ضرورة متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الأولى، أن يكونا مشتركين في وصف، متباينين في وصف. والذي يتباينان به: لا يخلو أن يكون من نوع تباين الأشخاص، أو من نوع تباين الأنواع. فإن كان من نوع تباين الأنواع قيل عليهما اسم الإله باشتراك الاسم، وذلك خلاف(ج) ما وضع. لأن الأنواع المشتركة في جنس واحد هي إما أضداد، وإما ما بين الأضداد. وهذا كله مستحيل. وإن كان تباينهما بالشخص، فكلاهما في مادة. وذلك خلاف ما اتفق عليه. وأما إن وضع أن تلك الطبيعة، بعضها أشرف من بعض، وأنها مقولة عليها بتقديم وتأخير، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية، والثانية معلولة عنها ضرورة: حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الأسطقسات. وهذا هو وضع الفلاسفة. وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى، أعني: من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة، أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة. لكن هذا لا يجوز عند

(أ) ب: "ان" عوض "ان لا" (ب) ب: اختراع الموجودات وابتداعها (ج) ب: سقط "خلاف".

الفلاسفة. لأن من المعلوم بنفسه أن العوالم قامت من علة ومعلول. فإن[أ] البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا إلى علة أولى لجميعها. ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقا من بعض، أعني: ليس بعضها عللا لبعض، لما كان من العالم شيء واحد ومرتبط. وهذا المعنى هو الذي دل على إبطاله قوله سبحانه: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء ٢٢).

[٥- فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] فإن قيل: إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين، إن كان شرطا في وجوب الوجود، فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود[ب]، فلا يتباينان. وإن لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود، فوجوده مستغن عنه، ويتم وجوب الوجود بغيره.

[ب] قلنا: هذا عين[ج] ما ذكرتموه في الصفات، وقد تكلمنا عليه. ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ "واجب الوجود"، فليطرح. فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود، إن لم يكن المراد به موجودا لا [د] فاعل له قديم. وإن كان المراد هذا، فليترك لفظ واجب الوجود. وليبين[هـ] أن موجودا لا علة له ولا فاعل له يستحيل[و] فيه فاعل له ولا يستحيل التعدد والتباين، ولا يقوم عليه دليل. فيبقى قولهم إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة، فهو هوس. فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل[ز] كونه لا علة له، حتى يطلب شرطه. وهو[ح] كقول القائل: إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا؟ فإن كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا؟ فيقال أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما، أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل. وأما في وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه إذ[ط] لا يمكن جنس في الوجود[ي] إلا وله فصل. وكذلك [ك] من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما [ل] فيقول: يتباينان بفصل، وأحد الفصول[م] شرط الوجود[ن] لا محالة، ولكن لا على التعين[س].

(أ) ي: وان (ب) ب: لكل واحد وجود؛ ي: لكل واحد واجب الوجود (ج) ي، ت: غير (د) ي: أضيف "علة له ولا" (هـ) ي: فلنترك... ولنبين (و) ي١: موجودا قديما لا فاعل له يستحيل؛ ي٢: موجودا لا علة له ولا (ز) ي: لا يقال (ح) ب١: او هو؛ ب٢: اذ هو (ط) ب، ي: اي (ى) ي١: في الموجود؛ ي٢: من الموجود (ك) ب: فكذلك (ل) ب: فيهما (م) ب: واحد الفصل؛ ي: ...من الفصول (ن) ي: الوجوب (س) ب، ي١: التعيين؛ ي٢: المعين.

[٤-ر] قلت:

[أ] حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون: لا يخلو أن يكون الفصل الذي يقع[أ] به الإثنينية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود، أو يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود. فإن كان الفصل، الذي به يفترقان، شرطا في وجوب الوجود في حق[ب] كل واحد منهما، فلا يفترقان في وجوب الوجود، فواجب الوجود واحد ضرورة. كما أنه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والبياض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية. وإن كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود، فوجوب الوجود[ج] لكل واحد منهما بالعرض؛ وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود.

[ب] وهذا الكلام غير صحيح: فإن الأنواع شرط في وجود الجنس. وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس، لا على التخصيص والتعيين، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يجتمعا في وجود اللون. وهو يعاند هذا القول بمعاندتين، إحداهما: أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع، وليس الأمر عندنا (=الأشاعرة) كذلك، بل إنما نفهم[د] من واجب الوجود أمرا سلبيا، وهو أنه لا علة له. والأسلاب غير معللة. فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا، حتى يقال: لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له مما لا علة له، شرطا في كونه لا علة، له أو لا يكون شرطا؟ فإن كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق، وإن لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له. وكان ما لا علة له واحدا.

[ج] ووجه فساد هذا القول، فيما زعم، هو أن ما لا علة له نفي محض. والنفي ليس له علة. فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده؟ وهذه مغالطة. فإن الأسلاب الخاصة[هـ] التي تجري مجرى الأسماء المعدولة(٦)، وهي الأسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض، لها علل وشروط هي التي اقتضت لها ذلك السلب. كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف

(٦) الأسماء المعدولة هي التي يكون حرف السلب جزءا منها مثل: "اللاحي"، اللاعالم" الخ.

(أ) ب١: تقع؛ ب٢: يرتفع (ب) ي، ت: في حد (ج) ب: "فوجب" عوض "فوجوب الوجود" (د) ب، ي: يفهم (ي: يفهم) (هـ) ب، ي: الحاصلة.

الإيجابية. فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الإيجابية والسلبية. ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة لما لا علة له، فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود أو لا علة له. فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه.

[د] وأما المعاندة الثانية فتحصيلها: أن قولهم لا يخلو أن يكون الفصل الذي(أ) به يتباين واجب الوجود شرطا أو ليس بشرط. فإن كان شرطا فلم(ب) ينفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود، فواجب الوجود واحد. وإن لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم. وهو(ج) مثل قول القائل: اللون إن وجد منه أكثر من واحد، فلا يخلو أن يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون، فإن كان شرطا في وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون، ويكون اللون طبيعة واحدة. وإن لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر. وهذا كذب.

[٦ – والاعتراض، وجوابه هو عن الاعتراض: كلام ساقط]

[٥– غ] ثم قال أبو حامد عن الفلاسفة في هذا جوابا، فقال:

[أ] فإن قيل: هذا يجوز في اللون، فإن له وجودا مضافا إلى الماهية زائدا على الماهية، ولا يجوز في واجب الوجود، إذ ليس له إلا وجوب الوجود، وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها. فكما أن فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترطان(د) في اللونية في كونها لونية، إنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة، فكذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب: فإن الوجود الواجب للأول كاللونية للون، لا كالوجود المضاف إلى اللونية.

[ب] قلنا: لا نسلم. بل له (=لواجب الوجود) حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسألة التي بعده. وقولهم: "إنه وجود (هـ) بلا ماهية": خارج عن المعقول. ورجع حاصل الكلام إلى أنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود، فمهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل. وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت.

(أ) ب: "ما" عوض "الفصل الذي" (ب) ب: فلم لم (ج) ي: "هو" عوض "وهو" (د) ب١: لا يشترط للونية؛ ب٢: لا يشتركان في اللونية (هـ) ب، ي: موجود.

[٥-ر] قلت:

[أ] جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بأن الوجود هو عرض في الموجود، أعني الماهية. وعاندهم هو بأن الوجود في كل شيء هو غير[أ] الماهية. وزعم أن قولهم إنما بنوه على هذا. والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها، كيف ما وضعوا الأمر. فإنه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس سواء أنزلت للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهية[ب] نفس وجوده. لأنه إن كانت فصولا للوجود، وكان الوجود للون غير ماهية اللون، لزم ألا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون، بل فصولا لعرض من أعراضه، وذلك فرض مستحيل. ولذلك[ج]، الحق هو أنا إذا قسمنا اللون لفصوله، فقلنا الوجود للون بما هو لون إنما يكون بالفعل، إما لأنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان، فلم نقسم عرضا للون، وإنما قسمنا جوهر اللون. فالقول بأن الوجود عرض في الموجود باطل بهذا المعنى. والاعتراض وجوابه هو[د] عن الاعتراض، كلام ساقط.

[ب] وقوله: "إنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل[هـ]، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود، فمتى أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل"، كلام غير صحيح: فإن بنيانهم نفي التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بتواطؤ، أمر بين بنفسه. فإنه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا. وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة المسماة بـ "واجب الوجود" وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها، أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة. ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصورة[و]، واحدة بالجنس المقول بتواطؤ، أو واحدة بالنسبة، أو تكون واحدة بالاسم فقط. فإن كانت مختلفة بالعدد، مثل زيد وعمرو، وواحدة بالنوع، فهي ذات هيولى ضرورة، وذلك مستحيل. وإن كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ، فهي مركبة ضرورة. وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد، فلا يمنع من ذلك مانع. وبعضها علل لبعض وتنتهي إلى أول فيها.

(أ) ب: عين (ب) ي: غير ماهية او ماهيته (ج) ب: وكذلك (د) ب، ي: سقط "هو" (هـ) ب١: بالجنسى والفصلى؛ ب٢: الجنسي والفصلى (و) ب: بالصور.

وهذه هي حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة. وأما إن كانت إنما تشترك في الاسم، فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد. فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة، أعني: الفاعل الأول والصورة الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة. فلذلك[أ] ليس يحصل من هذا النحو[ب] من الفحص شيء محصل، ولا يفضي إلى المبدأ الأول، كما ظن ابن سينا، ولا أنه واحد ولا بد.

[٧- اسم "العقل" يقال على العقول المفارقة بتقديم وتأخير]

[٦-غ] قال أبو حامد :

[أ] المسلك الثاني(*): الإلزام[ج]. وهو أنا نقول: إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لأنه ليس مقولا في جواب ما هو، فالأول عندكم عقل مجرد، كما أن سائر العقول -التي هي المبادئ للوجود[د] المسماة[هـ] بالملائكة عندهم، التي هي معلولات الأول- عقول مجردة عن المواد. فهذه الحقيقة (=الماهية) تشمل الأول ومعلوله الأول. فإن المعلول[و] الأول أيضا بسيط، لا تركيب في ذاته إلا من حيث لوازمه. وهما (الأول: واجب الوجود، والمعلول الأول) مشتركان في أن كل واحد عقل مجرد عن المادة.

[ب] وهذه حقيقة جنسية (= تنتمي إلى الجنس لا إلى الفصل النوعي). فليس العقلية المجردة (=كونه عقلا محضا) للذات من اللوازم (=ليس من لوازم الذات)، بل هي الماهية. وهذه الماهية مشتركة بين الأول وسائر العقول. فإن لم يباينها (= الأول) بشيء[ز] آخر، فقد عقلتم الإثنينية من غير مباينة. وإن باينها، فما[ح] به المباينة غير ما به المشاركة. والعقلية (=كونه عقلا)، المشاركة[ط] فيها مشاركة في الحقيقة. فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة، وكذا المعلول الأول، وهو العقل الأول[ي] الذي أبدعه الله تعالى من غير واسطة، مشارك في هذا المعنى. والدليل عليه أن العقول

(*) أنظر أعلاه: (٢-غ، أ): "من وجهين: مطالبة وإبطال". مرت المطالبة والآن "الإبطال" أو الإلزام.

(أ) ب: فكذلك (ب) ب: هذا النوع (ج) ب١: للالزام؛ ب٢، ي: في الالزام (د) ب، ت: للموجود (هـ) ب: المسمى (و) ب، ي، ت: الموجود (ز) ب: ب، ي: شيء (ح) ب: بما (ط) ب١: به المشاركة والعقلية والمشاركة، ب٢، ي: به المشاركة العقلية والمشاركة؛ ت: به المشاركة او العقل (ى) ب، ي: سقط "الاول".

التي هي معلولات[أ] أنواع مختلفة، وإنما اشتراكها في العقلية (=في كونها عقلا)، وافتراقها[ب] بفصول سوى ذلك. وكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية. فهم[ج] فيه بين نقض القاعدة، والمصير إلى أن[د] العقلية ليست مقومة للذات، وكلاهما محال عندهم.

[٦-ر] قلت:

[أ] أما أنت (= أيها القارئ) إن **كنت** فهمت ما قلناه قبل هذا من أن هاهنا أشياء يعمها اسم واحد، لا عموم الأسماء المتواطئة، ولا عموم الأسماء المشتركة، بل عموم الأسماء[هـ] المنسوبة إلى شيء واحد المشككة، وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم، مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة، ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر[و] وعلى سائر الأعراض، ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الموضع[ز] وعلى سائر الحركات، **فلست**[ح] تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول.

[ب] وذلك أن اسم "العقل" يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلا أولا هو العلة في سائرها، وكذلك الأمر في الجوهر. والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة: أن[ط] بعضها علة لبعض؛ وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول. وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس، إلا في العلل الشخصية (=التي تخص الشخص: الشيء المفرد).

[ج] وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية (=التي تعم جنسا من الموجودات) الحقيقية[ى]، فإن الأشياء المشتركة في الجنس، ليس فيها أول هو العلة في سائرها، بل هي كلها[ك] في مرتبة واحدة، ولا يوجد فيها شيء بسيط. والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط. وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه إثنينية، لأنه مهما فرض له ثان وجب أن يكون في مرتبته[ل] من الوجود، وفي طبيعته. فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما، يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي. فيجب أن يفترقا

(أ) ب: معقولات (ب) ب: واقترانها (ج) ي: فهو (د) ب١: او المصير الى ان؛ ب٢، ي١: والمصير الى؛ ي٢: والمصير و (هـ) ب، ي: عموم الاشياء...الاشياء...الاشياء (و) ب: الجواهر (ز) ب: الوضع (ح) ب١: فليست؛ ب٢: ولست؛ ي: لست (ط) ب: أضيف "يكون" (ى) ب: سقط "الحقيقية" (ك) ب: "حركاتها" عوض "هي كلها" (ل) ب: مرتبة.

بفصول زائدة على الجنس، فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل، وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث. وبالجملة فالذي (هو) في النهاية من الكمال في الوجود، يجب أن يكون واحدا، لأنه إن لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في[أ] الوجود، لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره[ب]. وذلك أنه كما أنه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان، كذلك الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد. فابن سينا لما[ج] لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد، لزمه[د] هذا الاعتراض.

(أ) ي: سقط "الكمال في" (ب) ي: لا يشارك غيره (ج) ب، ي: سقط "لما" (د) ي: "فلزمه" أو "ولزمه".

المسألة الثامنة(أ)

[الوجود والماهية في الذات الإلهية]

[١- وجود الشيء متقدم على ماهيته]

[١-غ، قال أبو حامد:]

مسألة في إبطال قولهم إن وجود الأول بسيط، أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. والكلام عليه من وجهين:

[أ] الأول المطالبة بالدليل، فيقال: بِمَ عرفتم ذلك؟ أبضرورة العقل أو بنظر؟ (ب) وليس بضروري، فلا بد من ذكر طريق النظر. فإن قيل: لأنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا إليها أو تابعا(ج) لها ولازما لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب(د) معلولا وهو متناقض!

[ب] فنقول: هذا رجوع إلى منبع التلبيس(هـ) في إطلاق لفظ "الوجود الواجب". فإنا نقول: له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة، أي ليست معدومة منفية؛ ووجودها مضاف إليها. وإن أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مُشَاحَّة في الأسامي، بعد أن يُعرَف أنه لا فاعل للوجود(و)، بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية. فإن عنوا بالتابع والمعلول أن له علة فاعلية فليس كذلك. وإن عنوا غيره فهو مسلم، ولا استحالة فيه: إذ

(أ) ب: المسئلة الثامنة؛ ي: مسئلة ثامنة (ب) ب: ابضرورة او بنظر؛ ي: ابضرورة العقل او بنظره (ج) ب: وتابعا (د) ي، ت: الواجب الوجود (هـ) ي١: رجوع التلبيس؛ ي٢: رجوع الى تلبيس (و) ي: "لوجود غيره" عوض "للوجود".

الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل. وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة[أ] ممكن، فليس يُحتاج فيه إلى سلب الماهية.

[ج] فإن قيل: فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له، فيكون الوجود معلولا ومفعولا؟[ب] قلنا: الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم، إن عنوا بالسبب: الفاعل له؟ وإن عنوا به وجها آخر، وهو أنه لا يستغني عنه، فليكن كذلك فلا استحالة فيه. إنما الاستحالة في تسلسل العلل. فإذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته. فلا بد من برهان على استحالته. وكل براهينهم[ج] تحكمات مبناها على حد[د] لفظ "واجب الوجود" بمعنى له لوازم، ويُسَلَّمُ أن الدليل قد دل على واجب وجود[هـ] بالنعت الذي وصفوه، وليس كذلك كما سبق.

[د] وعلى الجملة، دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي، إلا أنه أغمض وأضعف، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة. وهم يقولون: كل ماهية موجودة فكثرة[و]، إذ فيه ماهية ووجود؛ وهذا غاية الضلال. فإن الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا وله حقيقة. ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة.

[١-ر] قلت:

[أ] لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في "المقاصد"(*). وذلك أن الرجل (=ابن سينا) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يَجُزْ عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات. لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده، ولم يكن له فاعل. فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة[ز]. فلما كان الأول عنده[ح] ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته.

[ب] ولذلك: ما عانده به أبو حامد، بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات، ليس بصحيح. لأن ذات الشيء هي[ط] علة لازمِهِ[ي]، وليس يمكن أن يكون

(*) يقصد كتاب "مقاصد الفلاسفة" الذي شرح فيه الغزالي آراء الفلاسفة (= ابن سينا) بكثير من الموضوعية والحياد. تمهيدا، كما قال، لنقدها وإبطالها، بعد أن يكون القارئ قد اطلع عليها.

(أ) ي: تابعة (ب) ي: او مفعولا (ج) ي: مذاهبهم (د) ب: اخذ (هـ) ب، ي: الوجود (و) ب: فمكثرة ي: بكثرة (ز) ب: سقط "فاعلة" (ح) ب: سقط "عنده" (ط) ت: جاء باللاتينية ما معناه: ليس هي (ي) ب، ي: لازمة.

الشيء علة وجوده، لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته. وليس وضُعه ماهيتّه هـي إنيتُه (=وجوده) هو رفع[أ] لماهيته[ب] كما قال، بل إنما هو إيجاب اتحاد[ج] الماهية والإنية.(*) وإذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود، وكان الذي يعطـي وجـود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل، فيجـب أن يكون مـا لا فـاعل لـه: إمـا أن يكون لا وجـود له وذلك مستحيل، وإما أن يكون وجوده هو ماهيته.

[ج] لكن هذا كله مبناه على غلـط: وهـو أن الوجـود للشـيء لازم مـن لوازمه. وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلمَ بماهية الشـيء، هـو الـذي يدل على الصادق(**). ولذلك كان معنى قولنا: هل الشـيء موجـود، أمـا فيمـا لـه سبب يقتضي وجوده، فقوته[د] قوة قولنا: هل الشيء له سبب أم ليس لـه سبب؟ هكذا يقول أرسطو في أول المقالة الثانية من "كتاب البرهان". وأمـا إذا لم يكـن لـه سبب فمعناه" هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده؟. وأمـا إذا فهـم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات، فهو جار مجرى الجنس المقـول بتقديـم وتأخير. وأيا ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة وما ليس له علة، ولا يـدل على معنى زائد من معنى الموجود، وهو المراد بالصادق. وإن دل على معنـى زائـد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفـس وجـود إلا بـالقوة، كالحـال في الكلي. فهذه هي الجهة الـتي منـها نظـر القدمـاء في المبـدأ الأول فـأثبتوه موجـودا بسيطا. وأما الحكمـاء من أهل الإسلام[هـ] المتأخرين فإنهـم زعموا أنهم لما نظـروا[و] في طبيعـة الموجـود بمـا هو موجود آل بهم الأمر إلى موجود بسيط بهذه الصفة.

[٢- الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها، خروجُها من القوة إلى الفعل، إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل]

[د] والطريقـة التي يمكـن عنـدي أن تُسلـك حتى تقْرُب مـن الطريقـة[ز]

(*) بخصوص الإنية أنظر هامش رقم ٣ المسألة الخامسة.

(**) بخصوص الصادق انظر المسألة الأولى فقرة (٣٦-ر،أ) والهامش رقم ٦٨.

(أ) ب: دفع (ب) ي: الماهية (ج) ب١: ايجاب ايجاد؛ ب٢: ايجاب (د) ب: هل الشيء يوجد (سـقط: امـا) في ما...وجوده ب: واي (هـ) ب: ب، ي: من الاسلام (و) ب: فانهم لما زعموا انهم نظروا (ز) ي: الطبيعة.

البرهانية، هو أن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها، خروجُها من القوة إلى الفعل إنما يكون ضرورة من مُخرِج هو بالفعل، أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل. فإن كان المُخرِج هو أيضا من طبيعة الممكن، وجب أن يكون له مخرج. فإن[أ] كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا، أعني الممكن في جوهره، وجب أن يكون هاهنا مخرج واجب[ب] في جوهره، غير ممكن، وذلك ليستحفظ ما هاهنا[ج]، وتبقى دائما طبيعة الأسباب الممكنة المارة إلى غير نهاية. فإنها إذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها، وكل واحد منها[د] ممكن، وجب ضرورة أن يكون الموجب لها، أعني الذي يقتضي لها الدوام، شيئا واجبا في جوهره. إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية، أعني الأشياء الممكنة في جوهرها. فإنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا، لما كان سبيل إلى حدوث الحركة. وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة[هـ] الحركة التي هي، من جهة قديمة ومن جهة حادثة.والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره.وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام (=الفلك المحيط). فإن بهذه الحركة[و] أمكن أن يوجد المحدَث في جوهره، والفاسد، عن الأزلي، وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد منه تارة، كما ترى[ز] ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الأجرام السماوية. ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر، ممكنا في الحركة المكانية[ح]، وجب ضرورة أن ينتهي الأمر[ط] إلى واجب الوجود بإطلاق، أي ليس فيه إمكان أصلا، لا في الجوهر ولا في المكان، ولا في غير ذلك من الحركات، و(وجب) أن يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة، لأنه إن كان مركبا كان ممكنا لا واجبا، واحتاج إلى واجب الوجود.

[٣- طريقة ابن سينا فيها زيادة .. وهي خطأ]

[هـ] فهذا النحو من البيان كاف عندي في هذا الطريق، وهو حق. فأما

(أ) ب: وان (ب) ب: واجبا (ج) ب: غير ممكن ليتحفظه ههنا (د) ب: منهما (هـ) ب: بغير وساطة (و) ب، ي، ت: بهذه الجهة (ز) ب: والبعد تارة كما نرى (ح) ب، ي، ت: الكائنة (ط) ي: سقط "الامر".

ما يزيده(أ) ابن سينا في هذه الطريقة –ويقول إن الممكن الوجود يجب أن ينتهي إما إلى واجب الوجود من غيره، أو واجب الوجود من ذاته، فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود من ذاته(ب)، وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب – فإنما(ج) كانت هذه الزيادة عندي(د) فضلا وخطأ: لأن الواجب كيف ما فُرض ليس فيه إمكان أصلا. ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة: إنها ممكنة من جهة، واجبة من جهة. لأنه قد بين القوم (الفلاسفة) أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا، لأن الممكن نقيض الواجب. وإنما(هـ) الذي يمكن أن يوجد (=هو) شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعة أخرى، مثل ما يظن الأمر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي، أعني: أنه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الأين.

[و] وإنما الذي قاده إلى هذا التقسيم، أنه اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها. وقد قلنا في غير ما موضع إن هذا لا يصح. والبرهان(و) الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود، متى لم يفصل هذا التفصيل، وعين هذا التعيين، كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية. ومتى فصل(ز) كان من طبيعة الأقاويل البرهانية.

[٤– الحدوث الذي صرح به الشرع غير ما تقوله الأشعرية]

[ز] وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم، هو من نوع الحدوث المشاهد هاهنا، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها –الأشعرية– صفات نفسية، وتسميها الفلاسفة صورا. وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر(ح)، وفي زمان. ويدل على ذلك قوله تعالى: "أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما" الآية (الأنبياء ٣٠)، وقوله سبحانه: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" الآية (فصلت ١١). وأما كيف حال طبيعة الموجود

(أ) ب، ي: يريده (ب) ب: لذاته؛ ي: بذاته (ج) ب: وانما (د) ي: عندهم (هـ) ب: واما (و) ب: بالبرهان
(ز) ب: حصل (ح) ب: سقط "آخر".

الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور.

[ح] وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة: مَنْ قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل. فما قالوه (الأشعرية) إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان. والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع. ولذلك جاء في الحديث "لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا: هذا خلق الله، فمن خلق الله؟ فقال النبي عليه السلام إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان" وفي بعض طرق الحديث "إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد". فأَعْلَمَ أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة، ولذلك قال: "هذا محض الإيمان".

[٥- فصل كله مغلط وسفسطائي]

[٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] المسلك الثاني(*): هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول. وكما[أ] لا يعقل عدم مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا يعقل وجود مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة. فكيف يتعين واحدا[ب] متميزا عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت[ج] حقيقة الموجود لم يعقل الموجود[د]. فكأنهم قالوا: وجود ولا موجود، وهو متناقض. ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه (وجودا) لا حقيقة ولا ماهية له[هـ]، ويباينه في أن له علة، والأول لا علة له. فلم لا يتصور هذا في المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه؟ وما لا يعقل في نفسه، فبأن تنفى علته، لا يصير معقولا. وما يعقل، فبأن تقدر له علة، لا يخرج عن

(*) الأول: (١-غ، أ) سماه: "المطالبة بالدليل".

(أ) ب: ولا حقيقة معينة غير معقولة كما (ب) ب: واحد (ج) ب: نفى (د) ب: الوجود (هـ) ب، ي: سقط "له".

كونه معقولا. والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم. فقد ظنوا أنهم ينـزهون[أ] فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد. فإن نفي الماهية نفي للحقيقة[ب]، ولا يبقى مع نفي[ج] الحقيقة إلا لفظ الوجود. ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية[د].

[ب] فإن قيل: حقيقته أنه واجب، وهو الماهية. قلنا: ولا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات. ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة. فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بأنها لا علة لها. ولا يتصور عدمها إذ لا معنى للوجوب إلا هذا. على أن الوجوب إن زاد على الوجود[هـ] فقد جاءت[و] الكثرة، وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية؟ والوجود ليس بماهية، فكذلك ما لا يزيد عليه.

[٢-ر] قلت:

[أ] هذا الفصل كله مغلط سفسطائي[ز]: فإن القوم لم يضعوا للأول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود، وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنه لا ماهية له أصلا، كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم.

[ب] ولما وضع أنهم يرفعون الماهية، وهو كذب، أخذ يشنع عليهم، فقال: "إن هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعلولات[ح] موجود[ط] لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه لا حقيقة له"، فإن القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له بإطلاق وإنما وضعوا لا ماهية له، بصفة ماهيات سائر الموجودات. وهذا الوضع[ي] هو من مواضع السفسطة. لأن اسم الماهية مشترك. فهذا الوضع، وكل مركب على هذا، كلام سفسطائي. وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بإيجابه. فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل. وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أو نقول إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك.

[ج] وأما قوله: "إن معنى واجب الوجود[ك] أنه ليس له علة"[ل] فغير صحيح، بل قولنا فيه "واجب الوجود" هو: فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة، ليس لها علة أصلا، لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه.

(أ) ب، ي: يبرهنون (ب) ب، ي: الحقيقة (ج) ب: سقط "نفي" (د) ي: الى الماهية (هـ) ب: ان الوجود ان زاد على الوجوب (و) ب: جازت (ز) ب: مغلطة سفسطائية (ح) ب، ي: المعقولات (ط) ب: وجود (ي) ب، ي: الموضع (ك) ب١: أضيف "صفة"؛ ب٢: أضيف "صفة ايجابية" (ل) ب، ي: أضيف "فاعلة".

[د] وأما قوله: "إن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة، وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية، والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه"، قلت: فإن الوجوب[أ] ليس صفة زائدة عندهم على الذات. وهي بمنزلة قولنا فيه: إنه ضروري وأزلي. وكذلك الوجود[ب] إذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات. وأما إن فهمنا منه عرضا، كما يقول ابن سينا، في الموجود المركب، فقد يعسر أن يقال: كيف كان البسيط هو نفس الماهية؟ إلا أن يقال كيف[ج] يعود العلم في البسيط هو نفس العالم[د]؟ وأما إن فهم من الموجود[هـ] ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك. وكذلك إن فهم من الموجود[و] ما يفهم من الذات. وعلى هذا يصح القول: إن الوجود[ز] في البسيط هو نفس الماهية.

(أ) ي، ت: (ت: قلت) فان الوجود (ب) ي، ت: الوجوب (ج) ب، ي، ت: "كما" عوض "كيف" (د) ب: العلم (هـ) ي: الوجود (و) ي، ت: الوجود (ز) ب: الموجود.

المسألة التاسعة[أ]

[التنزيه والتجسيم...]

[١- وما أحرى من جوّز مركّبا قديما، كما تفعل الأشعرية، أن يجوز وجود جسم قديم]

[١-غ] قال أبو حامد:

مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم. فنقول:

[أ] هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث. فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلم يمتنع أن يكون الأول جسما: إما الشمس وإما الفلك الأقصى وإما غيره؟

[ب] فإن قيل: لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى جزئين بالكمية، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يباين سائر الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها [ب]، قلنا: وقد أبطلنا عليكم هذا. وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمِع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولا. وقد تكلمنا عليه، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له، لم يبعد تقدير مركّب لا مركِّب له، وتقدير موجودات لا موجد لها: إذ نفيُ العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم[ج] فيه.

[ج] فإن قيل: الجسم إن لم يكن له نفس لا يكون فاعلا، وإن كان له نفس فنفسه علة له، فلا يكون الجسم أولا، قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا، ولا نفس

(أ) ب: المسئلة التاسعة؛ مسئلة تاسعة (ب) ب: سقط "كلها" (ج) ي: تحكمهم.

الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم[أ]، بل هما يوجدان بعلة سواهما. فإذا جاز وجودهما قديما جاز أن لا يكون لهما علة.

[د] فإن قيل: كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟ قلنا: هو كقول القائل: كيف اتفق وجود الأول؟ فيقال هذا سؤال عن حادث. فأما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف اتفق. وكذلك الجسم ونفسه إذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد أن يكون صانعا.

[١-ر] قلت:

[أ] أما من لا دليل له (=الشعرية) على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد صح عنده أن كل جسم محدث، فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول، لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة! وما أحرى من جوز مركبا قديما، كما حكيتَه هاهنا عن الأشعرية، أن يجوز وجود جسم قديم، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم، وهو التركيب مثلا، فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث، لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض. والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره. ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما. لكن إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فلْتُسْتَبَن في مواضعها.

[٢- وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه، أو على ابن سينا، كلها أقاويل جدلية]

[ب] **وأما قوله في الاعتراض على هذا:** "قلنا: قد أبطلنا عليكم هذا وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض كان معلولا"، **فإنه يريد أنه قد تكلم فيما سلف، وقال:** "إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسما لأن معنى واجب الوجود بذاته لا[ب] علة له فاعلة[ج]، فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة[د]، لاسيما إذا وضع جسما بسيطا غير منقسم، لا بالكمية ولا بالكيفية، وبالجملة مركب قديم لا مركب له"؟ **وهي معاندة صحيحة لا يُنفصل عنها**

(أ) ي. عندهم؛ ت: ما معناه: عندنا (ب) ي١: انه لا ؛ ي٢: ان لا (ج) ب: فاعلية (د) نفسه.

إلا بأقاويل جدلية. وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه، أو على ابن سينا، كلها أقاويل جدلية، من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك.

[ج] وقوله مجيبا عن الأشعرية: "القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديما، فإذا وضعنا نحن قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات، فلمَ تصر الذات قديمة من أجل غيرها"؟ قلت: قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول، وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة، وهي الذات. فإن كان المعلول ليس شرطا في وجوده فالقديم هو العلة، فلنقل إن الذات القائمة بذاتها هي الإله، وإن الصفات معلولة، فيلزمهم أن يضعوا شيئا قديما[أ] بذاته، وأشياء قديمة بغيرها، ومجموع هذه هو الإله. وهذا بعينه هو الذي أنكروه على من قال إن الإله قديم بذاته والعالم قديم بغيره، أي بالإله؛ وهم يقولون إن القديم واحد، وهذا كله في غاية التناقض.

[د] وأما قوله: "إن إنزالنا موجودا لا موجد له، هو مثل إنزالنا مُرَكَّباً لا مُرَكِّبَ له، وإنزالنا موجودا واحدا بهذه الصفة أو كثيرين، مما لا يستحيل في تقدير العقل"، هو كله كلامٍ مختل. فإن التركيب لا يقتضي مركِّبا هو أيضا مركَّب[ب]! فيفضي الأمر إلى مركب من ذاته، كما أن (=مثلما أن) العلة إن كانت معلولة فإنه يفضي الأمر إلى علة غير معلولة؛ ولا أيضا إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد.

[هـ] وأما قوله: "إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب، وأن ذلك موجب لإثبات التركيب في الأول"، فغير صحيح. فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول، وإنما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات. وهذا كله كلام جدلي مماري.

[و] وقد تقدم من قولنا (=مما قلناه) الأقاويلُ المقنعة التي تقال في هذا الكتاب(=كتاب ابن رشد) على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم، وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري. وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود، هو من جهة ضروري، ومن جهة ممكن، وهو الجرم السماوي

(أ) ب: اشياء قديمة؛ ي: سببا قديما (ب) ب: "ايضا" عوض "هو ايضا مركب".

وحركته الدورية. ومِنْ أقْنَعِ ما يقال على أصولهم: أن كل جسم فقوته متناهية، وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود(أ) ليس بجسم.

[٣- لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم]

[٢-غ] قال أبو حامد:

مجيبا عن الاعتراض الذي أوجب ألا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن:

[أ] فإن قيل: لأن الجسم من حيث إنه جسم لا يخلق غيره، والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفوس وأشياء لا تناسب الأجسام.

[ب] قلنا: ولـِمَ لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لأنْ(ب) توجد الأجسام وغير الأجسام منها؟ فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة، ولا برهان يدل عليه، إلا أنه لم يشاهَد(ج) من هذه الأجسام المشاهَدة. وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة. فقد أضافوا إلى الموجود الأول ما لا يضاف إلى موجود أصلا، ولم يشاهَد من غيره(د) وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على الاستحالة(هـ) منه. وكذا في نفس الجسم والجسم(و).

[٢-ر] قلت:

[أ] أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام، فإنه إذا فهم من التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالضد. وذلك أنه لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم، ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس؛ فإنه لا يتكون الجسم المطلق. ولو تكون الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم(ز). وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها، وعن أجسام مشار إليها. وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم، ومن حد إلى حد: فيتغير جسم الماء مثلا إلى جسم النار بأن ينتقل من جسم الماء الصفة(ح) التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده، إلى

(أ) ب: موجد (ب) ب، ي، ت: ان (ج) ب: نشاهد (د) ب: ولم نشاهد من غيره؛ ي: ولم يشاهد من اصله (هـ) ب: استحالته (و) ي: والجسم الاقصى او ما قدر (ز) ب، ي: العدم (ح) ب، ي: الى الصفة.

اسم النار وحَدِّها. وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل، إما مشارك للمتكون بالنوع، وإما بالجنس المقول بتواطئ، أو بتقديم وتأخير. وأما هل[أ] ينتقل شخص الجسمية المخصوصة بالماء إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار، [فـ]ـفيه نظر؟

[ب] وأما قوله: "ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفوس"، فهو قول بُنِيَ من آراء الفلاسفة على رأي من يرى أن المعطي لصور الأجسام التي ليست متنفسة، وللنفوس، هو جوهر مفارق: إما عقل وإما نفس مفارقة. وأنه ليس يمكن أن يعطي ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس. فإنه إذا وضع هذا، ووضع[ب] أن السماء جسم متنفس، لم يمكن فيها أن تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة، لا نفسا[ج] ولا غيرها. فإن النفس التي في الجسم إنما تفعل بوساطة الجسم. وما فعل بوساطة الجسم فليس توجد عنه لا صورة ولا نفس: إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية لا نفسا ولا غيرها. وهو شبيه بقول أفلاطون في الصور المجردة عن المادة، التي يقول بها (=المثل).

[ج] وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام. وحجتهم[د] أن الجسم إنما يفعل في الجسم[هـ] حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة، وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط. وأما الذي يفعل الصور الجوهرية، وبخاصة المتنفسة، فهو موجود مفارق. وهو الذي يسمونه "واهب الصور" (← م٣- هامش١٣).

[د] وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا، ويقولون[و]: إن الذي يفعل الصور في الأجسام هي أجسام ذوات صور مثلها، إما بالنوع وإما بالجنس. أما بالنوع فالأجسام الحية، فهي[ز] تفعل أجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها بعضا[ح]، وأما بالجنس فما لا[ط] يتولد عن ذكر وأنثى فالأجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة، لأنها حية. ولهؤلاء حجج[ي] غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها.

[هـ] ولذلك اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى فقال: "ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لأن توجد منها الأجسام وغير الأجسام"؟ يريد: ولمَ لا يجوز أن يكون في النفوس التي في الأجسام، نفوس تختص بتوليد

(أ) ب، ي: وهل (ب) ب: وضع (ج) ب: نفوسا (د) ي: أضيف "ايضا" (هـ) ب: سقط "الجسم" (و) ي: "وهو" عوض "يقولون" (ز) ب، ي: هي (ح) ب١: ما يشاهد كالحيوان الذي يولد بعضها بعضا؛ ب٢: ما شاهد كالحيوان الذي يولد بعضا؛ ي: ما يشاهد في الحيوان... (ط) ب١: ولا؛ ب٢: فلا؛ ي: لا (ي) ب: حجة.

سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة. وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم، وليس المشاهدة غير هذا!

[٤- خصائص القول البرهاني.. والحكمة: النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان]

[و] وأنت ينبغي أن تفهم أنه متى جُرِّدت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية، عادت أقاويل جدلية، ولا بد، إن كانت[أ] مشهورة، أو منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة. والعلة في ذلك أن الأقاويل البرهانية إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية، إذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر. فما كان منها داخلا في حد الجنس، أو الجنس داخلا في حده، كان قولا برهانيا. وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهاني. وذلك لا يمكن إلا بعد أن تحدد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه، وتحدد[ب] الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها. ويتحفظ في تقرير[ج] تلك الجهة في قول قول من الأقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بأن تحضر أبدا نصب العين. فمتى وقع في النفس أن القول جوهري لذلك الجنس، أو لازم من لوازم جوهره، صح القول. وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر، أو خطرت خطورا ضعيفا، فإن القول ظني[د] لا يقين. ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن[هـ] الغالب، في حق العقل، أدق من الشعر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء، وبخاصة في الأمور المادية[و] عند قوم عُمْيٍ لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض.

[ز] ولذلك نرى أَن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه، وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها، أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق[ز] في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم. فالذي صنع من هذا، الشرُّ عليه أغلب من الخير في حق الحق. ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولا من أقاويلهم، ولا

(أ) ب: ان تكون (ب) ب: الا بعد تجدد طبيعة...وتجدد؛ ي: "ومجرد" عوض "وتحدد" (ج) ي: تقدير (د) ب، ي: ظن (هـ) ب: والظني (و) بيرغ: في الامور الالهية (ز) ي: من اهل الحق.

أستجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة. وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

[٥- هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى، أو غلط]

[٣-غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: الجسم الأقصى أو الشمس، أو ما قدر من الأجسام، فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه، فيفتقر اختصاصه[أ] بذلك المقدار الجائز إلى مخصص، فلا يكون أولا. قلنا: بم تنكرون على من يقول: إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية[ب] لنظام الكل. ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز. كما أنكم قلتم إن المعلول الأول يفيض[ج] الجرم الأقصى منه متقدرا بمقدار، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به، فوجب المقدار الذي وقع[د] ولم يجز خلافه، فكذا إذا قدر غير معلول. بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص، مثل إرادة مثلا، لم ينقطع السؤال، إذ يقال: ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره. كما ألزموه على المتكلمين[هـ] في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة، وقد قلبنا ذلك عليهم[و] في تعين جهة حركة السماء، وفي تعين نقطتي القطبين[ز].

[ب] فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء عن مثله في الوقوع[ح] بعلة، فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة[ط]، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء، فيقال: لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة؟ فيقال: ولِمَ خصصه بهذا القدر عن مثله؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره، إذ النظام مرتبط به دون غيره، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء، ولم يفتقر إلى علة. وهذا ما لا مخرج عنه: فإن هذا المقدار المعين الواقع، إن كان مثل الذي لم يقع، فالسؤال متوجه أنه: كيف ميز الشيء عن مثله، خصوصا على أصلهم؟ وهم ينكرون الإرادة المميزة. وإن لم يكن مِثْلاً له فلا يثبت الجواز، بل يقال وقع كذلك قديما كما[ى] وقعت العلة القديمة بزعمهم. وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه عليهم[ك] من توجيه السؤال في الإرادة القديمة،

(أ) ي: سقط "اختصاصه" (ب) ب: "عليه" عوض "غاية" (ج) ب، ي: يقتضي (د) ي: لم يقع له (هـ) ي: المتكلمين؛ في باقي النسخ: المسلمين (و) ي: عليكم (ز) ي: القطب (ح) ب، ي: "والوقوع" عوض "في الوقوع" (ط) ي: لعلة (ى) ي: وقع ذلك قديما لما (ك) ب، ي١، ي٢: من هذا (ي٢: فهذا) الكلام بما (ب: مما) اوردناه عليهم (ب: لهم).

وقلبنا ذلك عليهم في نقطتي [أ] القطب وجهة حركة الفلك، وتبين بهذا أن من لا [ب] يصدق بحدوث الأجسام، فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلا.

[٣-ر] قلت:

[أ] ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع! فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضا بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الجرم السماوي، إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه، وإنما يعتقده المتكلمون، وهو قولهم إن كون السماء بمقدار محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة. والمخصص قد يكون قديما.

[ب] فإن هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى، أو غلط. فإن التخصيص الذي لزمته [ج] الفلاسفة غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية. وذلك أن التخصيص الذي تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشيء، إما من مثله وإما من ضده، من غير أن يقتضي ذلك حكمة في ذلك الشيء، فاضطرت [د] إلى تخصيص أحد المتقابلين.

[ج] والفلاسفة في هذا الموضع، إنما أرادوا بالتخصيص [هـ] (=الأمر الذي اقتضته الحكمة في المصنوع، وهو السبب الغائي. فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات، ولا كيفية، إلا وهي الغاية في الحكمة، التي لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون ذلك أمرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل. فإنه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول في ذلك إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصناع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم. وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال، وقد [و] نظر إلى مصنوع ما، في كمية أو كيفية [ز]، لمَ اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه؟ فيقال: لأنه أراد ذلك لا لحكمة وعبرة [ح] في المصنوع، وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله، أعني من أجل فعله الذي هو الغاية!

(أ) ب: نقطة (ب) ب: من لم (ج) ي: الزمته (د) ب، ي، ت: في نفس الشيء اضطرت (هـ) ب، ي: بالمخصص (و) ب١: ومن؛ ب٢، ي: قد (ز): وكيفية (ح) ي١: وغاية؛ ي٢: وغيره.

[٦- أرادوا أن ينزهوا الخالق فأبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته]

[د] وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شيء ما، وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع إلا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة -وإن كان لها عوض[أ] في بعض المصنوعات- وكيفية محدودة[ب] وطبيعة محدودةش[ج]. ولو كان أي مصنوع[د] اتفق يقتضي أي فعل اتفق، لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات، ولا كانت هاهنا صناعة[هـ] أصلا. ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع، وكان كل إنسان صانعا. أو نقول إن الحكمة إنما هي في صنع المخلوق، لا في صنع الخالق! نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الأول. بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا. وأن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية. فإن كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة، فهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون وما فيها[و]. فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة[ز] نفسه. فالقوم (الأشعرية) من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول أبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته.

(أ) ي: عرض (ب) ب، ي: سقط "وكيفية محدودة" (ج) ب: "واجبة محدودة" عوض "وطبيعة محدودة"؛ بيرغ: أضاف "بكمية محدودة" (د) ب: موضوع (هـ) ي: علة (و) ب١، ب٢: والارض ومن فيها (ب٢: فيهما)؛ ي: والارض وما فيها (ز) ب: "حكمة" عوض "علة".

[الصانع.. أم الدهر ؟]

[١-اعتراضات مكرورة...]

[١- غ ، قال أبو حامد:]

[أ] مسألة في بيان عجزهم[ب] عن إقامة الدليل على أن[ج] للعالم صانعا وعلة[د] وأن القول بالدهر لازم لهم[هـ]. قال أبو حامد: فنقول، من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث لأنه لا يخلو عن الحوادث عُقِل مذهبهم في قولهم إنه افتقر[و] إلى صانع وعلة؛ وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية، وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع، وإنما العلة للحوادث. وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم، وإنما تحدث الصور والأعراض: فإن الأجسام هي السموات وهي قديمة، والعناصر الأربعة، التي هي حشو فلك القمر، وأجسامها وموادها قديمة، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات، وتحدث النفوس الإنسانية والحيوانية[ز] والنباتية. فهذه الحوادث[ح] تنتهي عللها إلى الحركة الدورية، والحركة الدورية قديمة، ومصدرها نفس قديمة للفلك.

[ب] فإذن لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة، أعني: الأجسام. فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة؟

[١-ر] قلت:

[أ] الفلاسفة تقول إن من قال إن كل جسم محدث، وفهم من الحدوث

(أ) ب: مسئلة (ب) ب١، ب٢: في بيان (ب٢: سقط "بيان") تعجيزهم (ج) ب، ي: عجزهم عن (ب: من) البيان ان (د) ب، ي١: سقط "وعلة"؛ ي٢: سقطت العبارة "في بيان...وعلة" وثبتت العبارة الموالية لها كما يلي: في ان القول بالدهر لازم لهم (هـ) ب: سقط "وان القول...لهم" (و) ب: يفتقر (ز) ب: سقط "والحيوانية" (ح) ب: وهذه الحوادث؛ ي: بهذه (رسم الكلمة غير واضح) الحوادث التي.

الاختراع من لا موجود، أي من العدم، فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط؛ وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان. فأما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل[أ]، حتى ألزمهم القول بالدهر، فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف، فلا معنى للإعادة.

[ب] وجملة الأمر أن الجسم عندهم، سواء كان محدثا أو قديما، ليس مستقلا في الوجود بنفسه، وهي[ب] عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث. إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم[ج] كما يساعد في الجسم المحدث. ولذلك، لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها[د] أنزلها محدثة ليتصور العقل منها العلة، ثم ينقلها إلى الأزلية. وذلك في المقالة الثانية من(=كتابه) "السماء والعالم". ولما أتى (=الغزالي) بالشناعات التي تلزم الفلاسفة أخذ مجاوبا عنهم ومعاندا لأجوبتهم؛

[٢- الأشاعرة جعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس، بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس]

[٢-غ] فقال:

[أ] فإن قيل: كل ما لا علة له فهو واجب الوجود، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود. قلنا: وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة، وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر: إذ يقول لا علة للأجسام. وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية، وهي[هـ] بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة، وينقطع تسلسلها بها.

[ب] ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى(=ادعاء) علة لها، ولزمه الدهر والإلحاد[و] كما صرح به فريق. فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء[ز].

(أ) ب: هذا القول (ب) هكذا جميع النسخ .(والضمير يعود على "جملة الأمر أن الجسم..." أي: كون الجسم ليس مستقلا بنفسه. م.ع.ج). (ج) ي: لا يساعد على...في الجسم القديم (د) بيرغ: بطبيعتها (هـ) ي: أضيف "بعينها" (و) ب: والايجاد؛ ي: سقط "ولزمه الدهر والالحاد" (ز) ي١: كما في توهم الدهري؛ ي٢: كما في توهم.

[٢-ر] قلت:

[أ] كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية فلا معنى لإعادة الكلام في ذلك. وأما الدهرية فالحس هو الذي اعتمدت عليه. وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل، ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس. وليس كذلك(أ).

[ب] وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي، ثم اعتبروا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للموجود(ب) المحسوس. وهو معنى قوله سبحانه: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" الآية (الأنعام: الآيات ٧٤ - ٧٩).(١)

[ج] وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة، أي لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض، وجعلوا علة الموجود(ج) المحسوس موجودا غير محسوس، بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس. وأنكروا الأسباب والمسببات، وهو نظر خارج عن(د) الإنسان بما هو إنسان.

[٣- مسلك ابن سينا في واجب الوجود مسلك مختل]

[٣-غ] قال أبو حامد معاندا للفلاسفة في قولهم:

[أ] فإن قيل: إن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود أنه إن كان واجب الوجود لم يكن له علة، لا خارجه ولا داخله، وإن كان له علة لكونه مركبا

(١) الآيات التي يستحضرها ابن رشد هنا تشير فعلا إلى انتقال النبي إبراهيم من المحسوس إلى المعقول للتعرف على الله، وهي: " وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة، إني أراك وقومك في ضلال مبين. وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر. فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا، وما أنا من المشركين"، ثم يجادله قومه في ذلك ويرد عليهم بكلام فيه احتكام إلى المعقول...

(أ) ي: وليس الحال كذلك (ب) ب: للوجود (ج) ي: الوجود (د) ي: أضيف "طبيعة".

كان باعتبار ذاته ممكنا، وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود[أ]، قلنا: لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود، فكل تلبيساتهم[ب] في هاتين اللفظتين.

[ب] فلنعدل إلى المفهوم وهو نفي العلة وإثباته، فكأنهم يقولون: هذه[ج] الأجسام لها علة أم لا علة لها؟ فيقول الدهري: لا علة لها، فما المستنكر؟ وإذا[د] عني بالإمكان والوجوب هذا[هـ]، فنقول: إنه واجب وليس بممكن. وقولهم الجسم ليس يمكن أن[و] يكون واجبا تحكُّم لا أصل له.

[٣-ر] قلت:

[أ] قد تقدم من قولنا أنه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة، وفهم من ممكن الوجود ما له علة، لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها[ز]، فإن للخصم أن يقول، ليس كما ذكر، بل(= يقول): كل موجود لا علة له. لكن إذا فهم من واجب الوجود "الموجود الضروري"، ومن الممكن "الممكن الحقيقي"، أفضى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له: وهو أن يقال: إن كل موجود فإما أن يكون ممكنا أو ضروريا، فإن كان ممكنا فله علة، فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية. ثم يسأل في تلك العلة الضرورية، إذا جوز أيضا أن من الضروري ما له علة وما ليس له علة! فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة.

[ب] وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأي الفلاسفة في الموجودات: وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره. وأما هل الضروري بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته؟ ففيه نظر. ولذلك كانت هذه الطريقة مختلة، إذا سلك فيها هذا المسلك. فأما مسلكه فهو مختل ضرورة لأنه لم يقسم[ح] الموجود أولا إلى الممكن الحقيقي والضروري، وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات.

(أ) ب: الى علة (ب) ب: أضيف "مغباة" (ج) ي: اهذه (د) ب، ي: "اذا" عوض "واذا" (هـ) ب: بالامكان هذا، ي: بالممكن والواجب كهذا (و) ي: سقط "يمكن ان" (ز) ب: سقط "معترفا بها" (ح) ب: لم ينقسم؛ ي: "يقسم" عوض "لم يقسم".

[٤–غ] ثم قال أبو حامد:

مجيبا للفلاسفة في قولهم على أن الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علته:

[أ] فإن قيل: لا ينكر أن الجسم له أجزاء، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء. وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة،

[ب] قلنا: ليكن كذلك! فالجملة تقوّمت بالأجزاء واجتماعها، ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية. فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول، وقد أبطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه. فبَانَ أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا يصل الاعتقاد[أ] في الصانع أصلا.

[٤– الفلسفة المشرقية السينوية .. والأجرام السماوية]

[٤–ر] قلت:

[أ] هذا القول لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم. وذلك أن هذه الطريقة لم يسلكها القدماء، وإنما أول من سلكها فيما وصلنا[ب] ابن سينا. وقد قال إنها أشرف من طريقة القدماء. وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم، هو مبدأ للكل، من أمور متأخرة و هي الحركة والزمان. وهذه الطريقة تفضي إليه فيما زعم(=ابن سينا). أعني: إلى إثبات مبدأ[ج] بالصفة التي أثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود. ولو أفضت لكان ما قال[د] صحيحا، لكنها ليست تفضي.

[ب] وذلك أن واجب الوجود بذاته، إذا وضع موجودا، فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة، وبالجملة أن يكون له حدّ. فإذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، كالحال في العالم وأجزائه، صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود. هذا كله إذا سلمنا أن هاهنا موجودا هو واجب الوجود.

(أ) ب: فلا اصل لاعتقاده؛ ي: للاعتقاد (ب) ب: فيما قلنا (ج) ب: "موجود" عوض "مبدأ" (د) ي: ما قالوا.

[ج] وقد قلنا نحن إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية، ولا تفضي بالطبع إليها، إلا على النحو الذي قلنا. وأكثر ما يلزم هذا القول، أعني ضعف هذه الطريقة، عند من يضع أن هاهنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة، وهو مذهب المشائين، لأن من يضع مركبا قديما من أجزاء بالفعل(أ)، فلا بد أن يكون واحدا بالذات. وكل وحدة في شيء مركب فهي(ب) من قبل واحد، هو واحد بنفسه، أعني بسيطا. ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا. ولذلك يقول الإسكندر(٢): إنه لا بد أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض. والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم، من قِبَل أن الرابط قديم. والرباط الذي بين أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص، غير كائن ولا فاسد بالنوع من قِبل الرباط القديم: من قِبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص، كالحال في العالم. فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره، كما يقوله أرسطو في "كتاب الحيوان".

[د] وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا إنه ليس يرى أن هاهنا مفارقا. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع. وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية، قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق: فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية، على ما كان يذهب إليه. وهم مع هذا يضعفون(ج) طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة.

---

(٢) يقصد الإسكندر الأفروديسي، من أوائل شراح أرسطو وأشهرهم على الإطلاق، قبل ابن رشد. عاش في العقود الأخيرة من القرن الثاني والأولى من الثالث الميلادي . ويأتي بعده في الدرجة والشهرة ثاميسطيوس (٣١٧-٣٨٨). وقد كان ابن رشد على اطلاع دقيق بآرائهما وعارضهما، في كثير من المسائل، ولذلك لقب في أوروبا الوسيطية بـ "الشارح الأكبر".

(أ) ي: مركبا من اجزاء بالفعل قديما (ب) ب: وكل واحد...فهو (ج) ب: يضعون.

[٥- تصحيح طريقة واجب الوجود]

[هـ] ونحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة، وبينا الجهة التي منها يقع اليقين فيها، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها. وتكلمنا أيضا على طريقة الإسكندر في ذلك، أعني: الذي اختاره في كتابه الملقب ب"المبادئ". وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى، لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها أرسطو. وكلتا الطريقتين صحيحة. لكن الطريقة الأشهر في ذلك[أ] هي طريقة أرسطو.

[و] ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه[ب] كانت حقا[ج]، وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل: وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر. وهذه الطريقة هي أن نقول: إن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني. وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قوة فيه أصلا، لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات. وما هو هكذا فليس بجسم[د]. مثال ذلك أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وإلا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه. وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، وألا يكون فيه قوة أصلا، لا على حركة ولا على غيرها، فلا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات. وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا، ولا قوة في جسم. وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر: إما بالكلية كالحال في الأسطقسات الأربع، وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية.

(أ) ب١: صحيحة لكن الطبيعة اكثر ذلك (ب) ب: ما اضعه (ج) ي: أضيف "عندي" (د) ب: كذلك

[في العلم الإلهي: ١) العلم بالكليات]

[١- المتكلمون جعلوا الإله إنسانا أزليا]

[١-غ] قال أبو حامد:

مسألة في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلي. قال أبو حامد فنقول:

[أ] أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته، وما عداه حادث من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه. فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوما للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له، لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته[ب].

[ب] ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده، فهو حي بالضرورة. وكل حي[ج] يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى. فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم.

[١-ر] قلت:

[أ] هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس[د] بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم، لكون[هـ] هذا القول أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة. وذلك أن المتكلمين إذا حُقِّق قولهم وكُشِف أمرهم، مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم إنما

(أ) ب: مسئلة؛ ي: المسئلة الـ... (ب) ب، ي: سقط "ولم يبق الا ذاته" (ج) ت: "فهو واحد بالضرورة وكل واحد" عوض "فهو حي...حي" (د) ب: ليقاس (هـ) ي: لكن.

جعلوا الإله إنسانا أزليا. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل: لهم إنه يلزم أن يكون جسما! قالوا: إنـه أزلي، وإن كل جسـم محـدث، فلزمـهم أن يضعـوا إنسـانا في غـير مـادة، فعـالا لجميـع الموجودات! فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا.

[ب] والأقوال المثالية (= التي تعتمد المثال والتشبيه) مقنعـة جـدا، إلا أنها إذا تُعُقِّبَتْ ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طبـاع الموجـود الكـائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي. وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجـد نـوع واحـد مختلف بالأزلية، وعدم الأزلية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة لـه. وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث أبعد مـن تبـاعد الأنـواع، بعضـها مـن بعـض، المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلي مـن غـير الأزلي أشـد مـن تبـاعد الأنـواع بعضها من بعض، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشـاهد إلى الغـائب، وهمـا في غاية المضادة؟

[٢- الصفات في الإله والصفات في الإنسان هي باشتراك الاسم فقط]

[ج] وإذا فهم معنى "الصفات"، الموجودة في الشـاهد وفي الغـائب، ظـهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغـائب. وذلـك أن الحياة الزائدة علـى العقـل في الإنسـان، ليـس تنطلـق علـى شـيء إلا علـى القـوة المحركة في المكان، عـن الإرادة وعـن الإدراك الحـاصل عـن الحـواس؛ والحـواس ممتنعة على البارئ سبحانه، وأبعد من ذلـك الحركـة في المكـان. وأمـا المتكلمـون فإنهم يضعون حيـاة[أ] للبـارئ سـبحانه مـن غـير حاسـة، وينفـون عنـه الحركـة بإطلاق. فـإذن: إمـا ألا يثبتـوا للبارئ تعـالى معنى الحياة الموجودة للحيـوان، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان، وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك، كمـا تقـول الفلاسفة: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة.

(أ) بويج: حياة؛ ب١: حواسا؛ ب٢: حواس؛ ت: ما معناه: ثلاث حواس.

[د] وأيضا فإن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة[أ] على الحركة، وهي في الحيوان والإنسان[ب] عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما[ج]. والبارئ سبحانه محال أن تكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته، حتى تكون سببا للحركة والفعل، إما في نفسه وإما في غيره. فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث، من غير أن تزيد[د] الشهوة في وقت الفعل؟ أو كيف يتخيل إرادة وشهوة، حالُهما -قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل- حالُ واحدة دون أن يلحقها تغير. وأيضا الشهوة من حيث هي سببٌ للحركة، والحركة لا توجد إلا في جسم، فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس(=له نفس). فإذن: ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله فعل صادر عن علم. فالعلم، من جهة ما هو علم بالضدين، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما. وبصدور الأفضل من الضدين دون الأخس[هـ] عن العالم بهما، يسمى العالِم فاضلا. ولذلك يقولون في البارئ سبحانه: إن الأخص به ثلاث صفات، وهو كونه عالما فاضلا قادرا. ويقولون: إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر.

[٣- هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا]

[هـ] هذا كله هو قول الفلاسفة في هذا الباب. وإذا أُورد هذا[و] كما أوردناه، بهذه الحجج، كان قولا مقنعا لا برهانيا. فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب[ز] البرهان، إن كنت ممن تعلم[ح] الصنائع التي فِعْلُها البرهان. فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية. وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه. بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع.

(أ) ي: المنبعثة (ب) ب: سقط "والانسان" (ج) ي: ينقصه في ذاته (د) ب: ان تريد (هـ) ب: الآخر (و) ب١، ب٢: واذا اوردوا هذا (ب٢: ذلك)؛ ي: سقط "هذا" (ز) ي: كتاب (ح) ب: ان كنت ممن تعلمت؛ ي: ان تعلمت.

وإنما خالف القولُ في هذا العمل، لأن العمل هو فعل واحد، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرة: فيها برهانية وغير برهانية. والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة، ظُنَّ بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة، وذلك غلط كبير. ولذلك، ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة، كالحال في صنائع الهندسة. ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا، وإنما هي أقوال[أ] غير صناعية، بعضها أشد إقناعا من بعض. فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هاهنا. ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا (التكلمين من جهة، و"الفلاسفة"–ابن سينا– من جهة أخرى).

[٤– وهذا كله عندي تعد على الشريعة]

[و] وهذا كله عندي[ب] تعد على الشريعة، وفحص عما لم تأمر به الشريعة[ج] لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور، بما أدى إليه النظر، أنه من عقائد الشرع. فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط[د] العظيم. فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما[هـ] سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع: إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم.

[ز] وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك الأمر في صاحب الشرع: فإنه إنما يعرف الجمهور، من الأمور، مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم. وكذلك الحال في الأمور العملية. ولكن الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم، وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي

(أ) ب: وانما هو افعال (ب) ي: عنده (ج) ب: لم تنص به شريعة؛ (د) ب، ي: التغليط (هـ) ب: ان يمسك من هذه المعاني كل ما.

فيها حكم شرعي. ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس، فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية، ومنهم من أثبته وهم أهل القياس. وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلمية. ولعل[أ] الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية[ب].

[ح] والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء، ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون. فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان، وعرَّفَ أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان، وعرَّفَ بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان. وإن لم يكن من أهل البرهان، فلا يخلو أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا به. فإن كان مؤمنا به عُرِّفَ أن التكلم في مثل[ج] هذه الأشياء حرام بالشرع. وإن كان كافرا به لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له. هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية، إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام. وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله مما دعت إليه الضرورة، وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم.

[ط] ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على أنه في غاية البيان، لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها، أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات، وذلك فعل خطبي.

[٥- أول ما في هذا الكلام من اختلال حكايةُ المذهب..]

[٢- غ] فقال مخاطبا للفلاسفة:

[أ] فأما أنتم إذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث بإرادته[د]، فمن أين عرفتم أنه

(أ) ي: يظهر "واما" (ب) ب: لاحق في الامور العملية...الامور العملية...الامور العلمية (ج) ي: سقط "مثل" (د) ي: لا يحدث بارادة.

يعرف غير[أ] ذاته؟ فلا بد من الدليل عليه[ب]. **ثم قال**: وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في أدراج كلامه يرجع إلى فنين:

[ب] الفن[ج] الأول: أن الأول موجود لا في مادة. وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض، وكل ما هو عقل محض [د] فجميع المعقولات مكشوفة له: فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلقُ بالمادة والاشتغال بها. ونفس الآدمي مشغول بتدبير المادة أي البدن. فإذا انقطع شُغْلُه بالموت[هـ]، و لم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية[و] إليه من الأمور الطبيعية، انكشف له حقائق المعقولات كلها. ولذلك قضي بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضا عقول مجردة لا في مادة.

ثم لما حكى قولهم قال رادا عليهم،

[ج] فنقول: قولكم إن الأول موجود لا في مادة، إن كان المعني به أنه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة، فهو مسلم. فيبقى قولك: وما هذه صفته فهو عقل مجرد. فماذا تعني بالعقل؟ إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب. وموضع النزاع: فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب؟ وإن عنيت به غيره، وهو أنه يعقل نفسه، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك. ولكن[ز] يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره. فيقال: و لم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري –وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة– فكيف تدعيه[ح] ضروريا؟ وإن كان نظريا فما البرهان عليه؟

[د] فإن قيل: لأن المانع من درك الأشياء، المادةُ. ولا مادة[ط](=في الإله). فنقول: نسلم أنه مانع، ولا نسلم أنه [ي] المانع فقط. وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي، وهو أن يقال: إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشياء، ولكنه ليس في المادة، فإذن يعقل الأشياء. فهذا استثناء نقيض المقدم. واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق. وهو كقول القائل: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، لكنه ليس بإنسان، فإذن ليس بحيوان. وهذا لا يلزم: إذ ربما لا يكون إنسانا ويكون فرسا، فيكون حيوانا. نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق، بشرط: وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم، وذلك بالحصر. وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. لكن الشمس ليست

(أ) ب، ي، ت: سقط "غير" (ب) ب: سقط "فلا بد من الدليل عليه" (ج) ي، ت: سقط "الفن" (د) ب، ي، ت: سقط "وكل ما هو عقل محض" (هـ) ب، ي، ت: سقط "بالموت" (و) دنيا: الردية المتعدية؛ ي: الرذيلة المتقدمة (ز) ي: ولا (ح) ب، ي: يدعيه (ط) ب، ي١: ولا مانع؛ ي٢: ولا ثم مادة فلا مانع؛ ت: ولا ثم اذن (او ما في معنى: اذن) مادة (ي) ي١: فنقول لا نسلم انه؛ ي٢: فنقول لا نسلم انه مانع ولا نسلم انه؛ دنيا: فنقول نسلم انها...ولا نسلم.

طالعة، فالنهار غير موجود. لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس. فكان أحدهما منعكسا على الآخر. وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم في كتاب "معيار العلم"[أ] الذي صنفناه مضموما إلى هذا الكتاب.(*)

[هـ] فإن قيل: نحن ندعي التعاكس، وهو أن المانع محصور في المادة، فلا مانع سواه[ب]. قلنا: هذا تحكم، فما الدليل عليه[ج] ؟

[٢-ر] قلت:

[أ] أول ما في هذا الكلام من اختلال حكايةُ المذهب. والحجة عليه أن ما أورد فيه من المقدمات، التي أوردها على أنها كالأوائل، هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة.

[٦- الخطوات البرهانية التي سلكها الفلاسفة إلى القول بالعقل المحض]

[١] وذلك أنه لما تبين عندهم أن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة، فإن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا، وهي المدلول عليها بالاسم والحد، وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود[د]، وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود.

[٢] وذلك أنهم لما أَلْفَوْا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة، إما خاصة وإما مشتركة، وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشيء الذي هو به فاعل -وذلك أن الفعل نقيض الانفعال، والأضداد لا يقبل بعضها بعضا وإنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب، مثال ذلك أن الحرارة

(*) يقول الغزالي إنه صنف كتابه "مقاصد الفلاسفة" ليطلع القارئ على آرائهم كما هي، قبل أن يبين له "تهافتهم"، وقال إنه لابد للقارئ من أن يتقن المنطق حتى يتتبع النقاش، فصنف كتابه "معيار العلم" في المنطق لهذا الغرض، كما يقول أعلاه، ويتميز عن كتبه المنطقية الأخرى وهي عديدة، بكونه استعمل فيه الأمثلة الفقهية حتى يجعله قريب المنال من الفقهاء وغيرهم ممن ليس له إلمام بالعلوم المنطقية والفلسفية.

(أ) ب، ي: كتاب مدارك العقول؛ ي٢، ت: ما معناه: إدراك العقول؛ دنيا وبيرغ: كتاب معيار العلم (ب) ي: "المادة" عوض "محصور...سواه" (ج) ي: سقط "قلنا...عليه" (د) ب: بوجود موجود؛ ي: سقط "موجود".

لا تقبل البرودة وإنما الذي يقبل البرودةَ الجسمُ الحار، بأن تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة، وبالعكس– فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال، وقفوا على أن جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين: جوهر هو فعل، وجوهر هو قوة. ووجدوا أن الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة. وهو له كالنهاية في الكون: إذ كان غير مميز عنه بالفعل.

[٣] ثم لما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم أنه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عري من المادة. فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا، ولا [أ] يلحقه كلال، ولا تعب، ولا فساد. إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة، لا من قبل أنه فعل محض. وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل، لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر. وبيان وجود هذا الجوهر، من جهة ما هو محرك وفاعل، بالمقدمات الذاتية الخاصة به، هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بـ "السماع الطبيعي" (=فيزياء أرسطو).

[٤] فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة، على ما هو معلوم في كتبهم، نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية: فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل، وأبعد مما بالقوة، لكونها متبرئة عن الانفعال، أكثر من غيرها، الذي هو(=الإنفعال) علامة المادة الخاصة بها. وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبرؤا عن المادة [ب]، وبخاصة العقل، حتى شكوا فيه: هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية؟

[٥] ولما التفتوا للصور [ج] المدركة من صور النفس، ووجدوها متبرئة عن الهيولى، علموا أن علة الإدراك هو التبرؤ من الهيولى. ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا أن العلة في كون الصورة جمادا أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها إذا كانت كمالَ ما بالقوة كانت جمادا أو غير مدركة. وإذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة، كانت عقلا.

(أ) ب، ي: والا (ب) ب: عن العادة؛ ت: سقط "عن المادة" (ج) ب: من الصور.

[٦] وهذا كله قد ثبت[أ] بترتيب برهاني وأقيسة طبيعية (=مستقاة من علم الطبيعة)، ليس يمكن أن تتبين[ب] في هذا الموضع بالترتيب البرهاني، إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد. وذلك شيء يعرف[ج] من ارتاض في صناعة المنطق أدنى ارتياض أنه غير ممكن. فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو عقل[د] وليس بجسم، لأن كل منفعل جسم[هـ] عندهم في مادة. فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل. فبهذا[و] وقفوا[ز] على أن هاهنا موجودا هو عقل محض.

[٧- نظام الطبيعة ونظام العقل متطابقان]

[٧] ولما رأوا أيضا النظام هاهنا، في الطبيعة وفي أفعالها، يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي، علموا أن هاهنا عقلا، هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض، هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها. وأن[ح] مثل هذا الموجود، ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الإنساني. وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم (=٢-غ،ج) وهو أن يقال: كل عقل فإما أن يعقل ذاته أو غيره، أو يعقلهما جميعا، ثم يقال إنه إن عقل غيره فمعلوم أنه يعقل ذاته، وأما إن عقل ذاته[ط] فليس يجب أن يعقل غيره. وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم.

[ب] وكل ما تكلم[ي] فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على ما تأوّله فليس بصحيح. وذلك أن القياس الشرطي[ك] لا يصح إلا حتى يتبين المستثنى منه

(أ) ي: رتب (ب) ي: يترتب (ج) ب، ي: يعرفه (د) بويج: عقل، ب، ي، ت: فعل (هـ) ي: كل جسم منفعل (و) ب: "فيها اذا" عوض "فبهذا" (ز) ب: اتفقوا (ح) ي: فان (ط) ب، ي: سقط "واما ان عقل ذاته" (ي) ب: تقدم (ك) ب: سقط "الشرطي".

واللزوم بقياس حملي، إما واحدا وإما أكثر من واحد. والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة، هو هكذا: إن كان ما ليس يعقِل هو في مادة، فما ليس في مادة فهو يعقل. وذلك إذا تبين صحة هذا الاتصال، وصحة المستثنى، وهي المقدمات التي قلنا إنها عندهم نتائج، ونسبها هذا الرجل إليهم على أنها عندهم أوائل أو قريبة من الأوائل. وإذا تأول على ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات. أما صحة شكله: فإن الذي استثني منه هو مقابل التالي، فأنتج مقابل المقدم، لا كما زعم هو أنهم استثنوا مقابل المقدم وأنتجوا مقابل التالي. لكن لما كانت ليست أوائل، ولا هي مشهورة، ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق، أتت في غاية الشناعة. لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الأشياء شيئا. فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما أخرج[أ] العلم عن أصله[ب] وطريقه.

[٨- ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في موضوع الإرادة ليس بصحيح]

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] الفن الثاني قوله[ج] (=ابن سينا): إنا وإن لم نقل إن الأول مريد الإحداث، ولا أن الكل حادث حدوثا زمانيا[د]، فإنا نقول: إنه فعله، وقد وجد منه. إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين[هـ]، فلم يزل فاعلا، فلا نفارق غيرنا [و] إلا في هذا القدر. وأما في أصل الفعل فلا. وإذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله [ز]، فالكل عندنا من فعله. والجواب من وجهين:

[ب] أحدهما أن الفعل قسمان: إرادي كفعل الحيوان والإنسان، وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد. وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات البشرية. وأما في الفعل الطبيعي فلا. وعندكم أن الله تعالى فعلِ العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار. بل لزم الكل ذاتَه كما يلزم النور الشمس. وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار

(أ) ب، ي: واخرج (ب) ب: عن اهله (ج) ب١، ي: قولهم، ب٢: قولنا؛ ب٣: سقط (د) ب، ي١: ثانيا؛ ي٢: ثابتا (هـ) ي: أضيف "له" (و) ي: فلا يفارق عندنا (ز) ي: سقط "بفعله".

على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله، تعالى عن قولهم علوا كبيرا. وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا.

[ج] فإن قيل: بين الأمرين فرق، وهو إن صدر الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل، فتمثل النظام الكلي سبب فيضان الكل؛ ولا سبب[أ] له سوى العلم بالكل. والعلم بالكل عين[ب] ذاته. فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل. بخلاف النور من الشمس. قلنا: وفي هذا خالفك إخوانك. فإنهم قالوا: ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار، لا من حيث إنه عالم به[ج]. فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة؟ وكما[د] لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور، بل يتبعها النور ضرورة، فليقدر ذلك في الأول، ولا مانع له[هـ].

[٣-ر] قلت:

[أ] استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا، وهو أن الباري سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكل، لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة، كصدور الضوء من الشمس. ثم حكى عنهم أنهم قالوا: من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما. والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه، ولا يثبتون له الإرادة البشرية. لأن الإرادة[و] البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، وانفعال عن المراد. فإذا وجد المراد له (=للإنسان) تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة. وإنما يثبتون له (=للإله) من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم. وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل، لا ضروريا طبيعيا. إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، كما حكى هو عن الفلاسفة. لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الضدين، لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال. فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم، وهي الإرادة. هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة. فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة[ز].

[ب] وأما قوله: إن الفعل قسمان، إما طبيعي وإما إرادي فباطل. بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بإطلاق. بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان. ولذلك: اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك

(أ) ب: ولا مبدا (ب) ي: غير ذاته (ج) بويج: بها (د) دنيا: كما؛ ب١، ي١: ولما؛ ب٢: و؛ ي٢: ولو (هـ) ب: منه (و) ب، ي: سقط "الارادة" (ز) ي: سقط "عن علمه ضرورة".

الاسم، كما أن اسم العلم كذلك، أعني[أ] العلمين: القديم والحادث. فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما[ب] عن المراد، فهي معلولة عنه. هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان. والبارئ سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور[ج] الفعل مقترنا بالعلم. فإن العلم كما قلنا بالضدين. ففي العلم الأول بوجه ما علم بالضدين. ففعله أحد الضدين دليل على أن هاهنا صفة أخرى وهي التي تسمى إرادة.

[٩- جواب ناقص: عارض فيه المعقول بالشنيع]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثاني هو أنه إن سلم لهم[د] أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم بالصادر[هـ]، فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الأول[و]، الذي هو عقل بسيط، فينبغي أن لا يكون عالما إلا به. والمعلول الأول يكون عالما أيضا[ز] بما صدر منه فقط. فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة، بل بالوساطة[ح] والتولد واللزوم. فالذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغي[ط] أن يكون معلوما له و لم يصدر منه إلا شيء واحد؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي؟! فإن حركة الحجر من فوق جبل، قد تكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة[ي]: من مصادمته وكسره غيره. فهذا أيضا لا جواب لهم[ك] عنه!

[٤-ر] قلت:

[أ] الجواب عنه أن يقال: إن الفاعل الذي علمه في غاية التمام، يعلم ما صدر عن ما صدر منه، وما صدر من ذلك الصادر إلى آخر ما صدر. فإن كان الأول في غاية العلم، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة. وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا. لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم.

(أ) ب١، ي: "على" عوض "اعني"؛ ب٢: واعني (ب) ب١: لها؛ ب٢: اسما؛ ي: سقط "لهما" (ج) ب: ضرورة (د) ب١، دنيا: هو انه ان سلم (دنيا: أضاف "لهم")؛ ب٢: وهو انا نسلم (هـ) ب: العلم أيضا بالصادر؛ ي: العلم بالفعل الصادر (و) ب، ي: سقط "الاول" (ز) ي: سقط "ايضا" (ح) ب، ي: دفعة بل بالوسائط (ط) ب، ي: لم ينبغ (ي) دنيا: منها بوساطتها؛ ب: منه بوساطته (ك) ب: له.

ثم قال أبو حامد مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال:

[ب] فإن قيل: لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة، فإن غيره يعرف نفسه ويعرفه[أ] ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه. وكيف يكون المعلول أشرف من العلة؟ **قلت: هذا الجواب ناقص فإنه عارض فيه المعقول[ب] بالشنيع. ثم جاوب هو فقال:**

[ج] قلنا: هذه الشناعة لازمة للفلاسفة[ج] في نفي الإرادة ونفي حدوث العالم، فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة، أو[د] لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة. **قلت: يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الإرادة. وهم لم ينفوا الإرادة وإنما نفوا الجزء الناقص منها.**

[١٠- المقدمات المستعملة في هذا الفصل جدلية، لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد]

[٥-غ] ثم قال:

[أ] بم تنكرون[هـ] على من قال من الفلاسفة إن ذلك ليس بزيادة شرف، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد به كمالا؛ فإنه في ذاته ناقص[و]، والإنسان شرف بالمعقولات، إما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة، وكذا سائر المخلوقات؟

[ب] وأما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل. بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته[ز] من حيث ذاته ناقصا[ح]. وهذا كما قلت[ط] في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان. فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه، وأن المتغيرات[ي] الداخلة في الزمان، المنقسمة إلى ما كان وسيكون، لا يعرفها[ك] الأول، لأن ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثيرا؛ ولم[ل] يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال.

(أ) ب، ي: سقط "ويعرفه" (ب) ب: المعلول (ج) دنيا: لازمة من مقالة الفلاسفة؛ ب١: لازمة من مقاد الفلسفة؛ ب٢: لازمة من هؤلاء الفلاسفة؛ بيرغ: لازمة منقاد الفلاسفة (د) ي: "و" عوض "او" (هـ) دنيا: ثم يقال بم تنكرون؛ ب: ثم قال بم تنكر (و) ب: قاصر (ز) ي: "ذلك" عوض "ذاته" (ح) ي: أضيف "وكذا سائر المخلوقات" (ط) ي: كما ان وصفته (ي) ب، ي: التغيرات (ك) ب١، ب٢: ويكون لا يعرفه (ب٢: لا يعرفها) (ل) وتأثيرا ب، ت: وتأثرا فلم.

وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها. ولولا نقصان الآدمي لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتضرر به(أ)؛ وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم أنه نقصان. فإذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها، والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات، ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا، فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت له، ولا يكون ذلك نقصانا(ب) أيضا. وهذا لا مخرج عنه.

[٥-ر] قلت:

[أ] هذه حجة من يقول إنه (=الأول) لا يعرف إلا ذاته. وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم إنه لا يعرف إلا ذاته وإنه يعرف جميع الموجودات. ولذلك يقول بعض مشاهيرهم إن البارئ سبحانه هو الموجودات كلها، وإنه المنعم بها، فلا معنى لتكرير القول في ذلك.

[ب] والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية، لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد، اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا. وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة إنه يعلم ذاته ويعلم غيره، إذ لا بد أن يعرف ما فعل.

[ج] وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب، ويستعملها هو أيضا في معاندته، هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان، ويروم(ج) نقلتها إلى البارئ سبحانه. وذلك لا يصح لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم. وذلك أن ما يقوله ابن سينا، "إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل"، هي مقدمة صادقة، لكن لا على نحو(د) علم الإنسان بالشيء الذي يعقله. لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه، وسبب الفعل فيه(هـ) هو التصور بالعقل. وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد(و) عليه أبو حامد: وذلك أن كل من يفعل(ز) من الناس فعلا، ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر، وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع، فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول. ويقول(ح) له إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة، فكيف إذا وضعتم عالما لا يفعل بإرادة؟

(أ) ب١، ي: للتغير له؛ ب٢: للتغير به (ب) ب: فيه نقصان (ج) ب١، ي: ويرومون؛ ب٢: ويرمون (د) ي، ت: لكن على نحو (هـ) ي: "عنه" أو "منه" (و) ب: فرد (ز) ي، ت: يعقل (ح) ب: ونقول.

[د] وإنما قال هذا لأن الذي اعتمد هو، في تثبيت العلم للبارئ سبحانه، تثبيت الإرادة له. ولهذا قال: فهذا لازم لا جواب عنه[أ]: يعني في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل عنده[ب] من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الأول. وكذلك ما حكى عنه من أنه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الإنسان أشرف منه. وعلة وجود الإقناع[ج] في هذا القول أنه متى توهم الإنسان إنسانين، أحدهما لا يعقل إلا ذاته، والآخر يعقل ذاته وغيره، حكم أن العقل[د] الذي يعقل ذاته وغيره أشرف من الذي[هـ] يعقل ذاته ولا يعقل غيره. فأما[و] من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل، من قبل أن أحدهما فاعل لا منفعل، والآخر منفعل لا فاعل، فليس تصح هذه النقلة. ولما احتج على ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل، وهو أن الأكثر علما أشرف، وكان فيما زعم أن نفي الفلاسفة الإرادة، ونفيهم الحدوث، هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن[ز] يثبتوا أن الأول يعلم غيره –لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له– قال "إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط". يريد كون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من العلة الذي هو الخالق سبحانه. لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الإرادة، وإذا انتفت الإرادة انتفى أن يعلم ما[ح] يصدر عنه. وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح أعني نفي الإرادة عن البارئ سبحانه وإنما ينفون[ط] الإرادة المحدثة.

[١١– العلم الإلهي لا يصدق عليه ما يصدق على العلم البشري]

[هـ] ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين، المحدث والأزلي، أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب، من الفرق بين العلمين. وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال : "ثم يقال بم تنكرون على من قال من الفلاسفة إن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم إنما احتاج إليه غيره"، إلى آخر

(أ) ب١، ب٢: فهذا (ب٢: وهذا) ايضا لا جواب عنه (ب٢: له) (ب) ب: عندهم (ج) ي١: وعلة الاقناع؛ ي٢: وعلة وجوده اقناع (د) ب: "الانسان" عوض "العقل" (هـ) ب: من الانسان الذي (و) ب: واما (ز) ب: أضيف "لا" (ح) ب: انتفى العلم وما (ط) ي: ينفون عنه.

ما كتبناه[أ] (=أعلاه: ٥–غ، أ.ب)، وتلخيصه: أن[ب] هذه الإدراكات كلها، إن كانت لنقص في الآدمي فالباري منزه عنها. فهو يقول لابن سينا: إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه، إذ كان قد قام البرهان عندك على أن إدراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك، كذلك عدم إدراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه، إذ كان إدراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك.

[و] والانفصال عن هذا كله: أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان[ج]. مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه: إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه، على أنهما متناقضان، إذا[د] صدق أحدهما كذب الآخر، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعا، أعني: الذي يعلمه ولا يعلمه[هـ]، أي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الإنساني، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو[و]! وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها.

[ز] هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم. وأما من فصل فقال: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم. فإن العلوم (=المعارف) الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات. والموجودات هي المؤثرة فيها. وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه.

[ح] وإذا تقرر هذا، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب، وفي الباب الذي يلي هذا، وفي الذي يلي الذي يليه. ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب، وننبه فيها على ما يخصها، ونذكر ما سلف من ذلك.

(أ) ب: ما كتبه (ب) ي١: يريد ان؛ ي٢: وتلخيصه من (ج) ب: والكذب المتقابلان بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانساني (د) ي: واذا (هـ) ب: نعلمه ولا نعلمه (و) ي: هو سبحانه.

المسألة الثانية عشرة[أ]

[في العلم الإلهي: ٢) هل يعقل الأول ذاته؟]

[١- الغزالي: كل من لا يعرف نفسه فهو ميت، فكيف يكون الأول ميتا !؟]

[١-غ ، قال أبو حامد:]

مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه(=الأول) يعرف ذاته أيضا[ب]. فنقول:

[أ] المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العلم، ثم بالإرادة والعلم جميعا على الحياة، ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه، وهو حي، فيعرف أيضا ذاته. فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة. فأما أنتم فإذا نفيتم الإرادة والإحداث، وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع، فأيّ بُعْدٍ في أن تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط، ثم يلزم من المعلول الأول المعلول الثاني إلى تمام ترتيب الموجودات؟ ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته، كالنار يلزم منها السخونة، والشمس يلزم منها النور، ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره. بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره. وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره، وألزمنا من خالفهم، في ذلك، موافقتهم بحكم وضعهم. فإذا لم يعرف غيره لم يبعد ألا يعرف نفسه.

[ب] فإن قيل: كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف يكون الأول ميتا؟ قلنا: فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم، إذ لا فصل بينكم وبين من قال: كل من لا يفعل[ج] بإرادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت. ومن لا يعرف غيره فهو ميت. فإن

(أ) ب: مسئلة (ب) ب١: على ان الاول يعرف ذاته ؛ ب٢، ي، ت: سقط "ايضا" (ج) ب: يعقل.

جاز أن يكون الأول خاليا عن هذه الصفات كلها فأي حاجة به إلى أن يعرف ذاته، فإن عادوا إلى أن كل ما هو بريء عن المادة فهو عقل بذاته[أ]، فيعقل نفسه، فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه.

[ج] فإن قيل: البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وميت. والحي أقدم وأشرف من الميت. والأول أقدم وأشرف، فليكن[ب] حيا. وكل حي يشعر بذاته، إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي وهو لا [ج] يكون حيا. قلنا: هذه تحكمات. فإنا نقول: لمَ يستحيل[د] أن يلزم ممن لا يعرف نفسه من[هـ] يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة.(*) فإن كان المحيل لذلك كونُ المعلول أشرفَ من العلة، فلمَ يستحيل[و] أن يكون المعلول أشرفَ من العلة. وليس هذا بديهيا[ز]. ثم بم تنكرون أن شرفه[ح] في أن وجود الكل[ط] تابع لذاته، لا في علمه؟ والدليل عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته، ويرى ويسمع، وهو لا يرى ولا يسمع. ولو قال قائل: الموجود ينقسم إلى البصير والأعمى، والعالم والجاهل، فليكن البصير أقدم، وليكن الأول بصيرا وعالما بالأشياء! لكنهم ينكرون ذلك، ويقولون[ي] ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء، بل في الاستغناء عن البصر والعلم، وكون الذات (=ذات الأول) بحيث يوجد منه الكل، الذي فيه العلماء وذوو الأبصار. فكذلك لا شرف في معرفة الذات، بل في كونه مبدأ لذوات المعرفة[ك]. وهذا شرف مخصوص به!

[د] فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته. إذ لا يدل على[ل] شيء من ذلك سوى الإرادة. ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم. وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل. فجميع ما ذكروه من صفات الأول، أو نفَوْه، لا حجة لهم عليه إلا تخمينات وظنون يستنكف الفقهاء منها في الظنيات. ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب! إنما العجب من إعجابهم[م] بأنفسهم وبأدلتهم، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال!

(*) معنى العبارة: لا شيء يمنع العقل من أن يتصور الله لا يعلم نفسه مع أنه خلق مخلوقات تعلم نفسها، كالإنسان مثلا.

(أ) ي: عقل بريء من ذاته (ب) دنيا: فيكون (ج) ب، ي١: "ولا" عوض "وهو لا"؛ ي٢: سقط "وهو لا" (د) ب: لم استحال؛ ي: لم يستحل (هـ) ب١، ي١: يلزم مما...ما؛ ب٢، ي٢: يلزم ما...ما (و) ب، ي: فلم يستحل (ز) ي١: سقط "بديهيا"، ي٢: سقط "وليس هذا بديهيا" (ح) دنيا: ثم لم تنكر ان على من يقول ان شرفه (ط) ب: الوجود الكلي؛ ي: الموجود الكلي (ي) دنيا: بالأشياء لكنتم تنكرون ذلك وتقولون؛ ب: بالأشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون (ك) ب١: مبدأ الذوات العرافة؛ ب٢: مبدأ الذوات المعروفة (ل) دنيا: عليه (م) دنيا: من إعجابهم؛ ب: من عجبهم؛ ي: من عجزهم.

[٢- ابن رشد: ما نسبه الغزالي للفلاسفة قول باطل]

[١-ر] قلت:

[أ] من أعجب الأشياء دعواهم (=الأشعرية) أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة، والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الإرادة وعن الاتفاق. أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعية. وأما التي تحدث عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية. ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة لكانت الإرادة مأخوذة في حده. ومعلوم أن حد الحادث هو الموجود بعد العدم. والعالم إن كان حادثا فهو أن يحدث من حيث هو موجود طبيعي، عن مبادئ أمور طبيعية، أحرى منه أن يحدث من مبادئ صناعية، وهي الإرادة. ولكن إذا ثبت أنه وُجِد عن فاعل أول، آثر وجودَه على عدمه، وجب أن يكون مريدا و(وجب) أنْ كان لم يزل (=منذ الأزل) مُؤْثِرا للوجود.(*) والمريد(أ)، كمثا قال، يلزم أن يكون عالما؛ فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الأصل. والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعا، لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية.

[ب] وأما قوله عن الفلاسفة إنهم يرون أن ما يصدر عن البارئ سبحانه يصدر على طريق الطبع، فقول باطل عليهم. والذي يرون في الحقيقة: أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية. فإن كلتا الجهتين يلحقها(ب) النقصان، وليس تقتسمان الصدق والكذب: إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا إراديا على نحو مفهوم الإرادة هاهنا، فإن الإرادة في الحيوان هي مبدأ(ج) الحركة. وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة، فهو يتنزه عن مبدأ(د) الحركة، على الجهة التي بها

(*) معنى العبارة: إذا ثبت أن العالم أبدعه الله -وهذا ما أثبته الفلاسفة- وأن الله آثر وجود العالم على عدمه، فلا بد أن يكون مريدا له ولابد أن تكون إرادته أزلية مثله، فيكون العالم موضوعا لهذه الإرادة الأزلية. وذلك هو الحفظ: حفظ الله للعالم.

(أ) ي: والمراد (ب) ب: يلحقهما (ج) ب: سقط "مبدأ" (د) ب: "هذه" عوض "مبدأ".

يكون المريد في الشاهد؛ فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة. ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه. والبرهان على أنه مريد: أنه عالم بالضدين. فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معا وذلك مستحيل؛ فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار.

[٣- هم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الإرادة]

[ج] ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم (=المتكلمون) : إن كل[أ] فعل، إما أن يكون بالطبع أو بالإرادة، وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الإرادة. فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان[ب]: أولها صعود النار إلى فوق، وهوي الأرض إلى أسفل. وهذه الحركة إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض، وهو تكون[ج] الشيء في غير موضعه، وهنالك قاسر يقسره[د]. والبارئ سبحانه منزه عن هذا الطبع. ويطلقون أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي[هـ]، مثل الأفعال التي تصدر عن الصنائع[و]: فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل، وبعضهم يقول إنه ليس لها عقل، وإنما تفعل بالطبع. وهم يقولون إنها صادرة عن عقل لأنهم يشبهونها[ز] بالأمور الصناعية التي تتحرك من ذاتها، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة. ولذلك يقول أرسطو رئيسهم: إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل. فما أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد.

[د] وأما من يضع حكما كليا: أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه، فإنه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته. ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله إنه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك، ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته. والإلزام صحيح.

[هـ] وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم:

(أ) ي: ان كان (ب) ي: على معنيين (ج) ب: لكون (د) ب١: قاصر يقصره؛ ب٢: قاصد يقصده (هـ) ت: سقط "عقلي" (و) ب١، ب٢: تصدر عنه (ب٢: عنه عن) الطبائع (ز) ب: لا يشبهونها.

إن من لا يعرف ذاته فهو ميت، والأول لا يمكن أن يكون ميتا، فهو قول إقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة. وذلك أن من ليس بحي فليس هو ميتا، إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة؛ إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ "موات" و"جماد". فحينئذ يقتسم هذا التقابلُ الصدقَ والكذب. وذلك أن كل موجود، فإما أن يكون حيا وإما جمادا. هذا إذا فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على الأزلي والفاسد.

[و] وأما قوله: فإن عادوا إلى أنٍ كل ما هو بريء عن المادة فهو عقل بذاته فيعقل نفسه، فقد قلنا إن ذلك تحكم لا برهان عليه. فإنه قد سلف من قولنا وجهُ برهانهم عليه بحسب ما ينبغي[أ] من قوة البرهان عليه، إذا وضع في هذا الكتاب. أعني أنه تنقص قوته ولا بد، بمنزلة الشيء إذا خرج من موضعه الطبيعي. وأما ما حِكاه أيضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم[ب] إن الموجود إما أن يكون حيا أو ميتا، والحي أشرف من الميت، والمبدأ أشرف من الحي، فهو حي ضرورة، فإذا فهم من الميت: "الموات"، كانت المقدمات مشهورة صادقة.

[ز] وأما قوله: "إنه يمكن أن يصدر مما ليس بحي حياة، وعن ما ليس بعالم علم، ويكون الشرف للمبدأ، إنما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط"، فقول كاذب. فإنه لو جاز أن يصدر عن ما ليس بحي حياةٌ، لجاز أن يصدر عما ليس بموجود موجود[ج]، ولجاز أن يصدر أي شيء اتفق من أي شيء اتفق، ولم يكن (=توجد)، جملةً، بين الأسباب والمسببات، موافقةٌ لا في الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع.

[ح] وأما قوله: "إن قولهم إن ما هو أشرف من الحي فهو حي، بمنزلة قول القائل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر"، وهم لا يقولون هذا، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول السمع والبصر. وإذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير، ليس بسميع ولا بصير، فيجوز أن يكون ما هو أشرفُ من الحي ومن العالم، غيرَ حي ولا عالم. وأيضا كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر، ما له بصر، كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم ما له علم.

(أ) ب: يبق (ب) ب: فقولهم (ج) ت: "وجود" عوض "موجود".

[٤- وهذا الكلام هو سفسطائي مغلط جدا]

[ط] وهذا الكلام هو سفسطائي مغلط جدا. فإنه إنما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر لا بإطلاق، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع، وهو العلم. فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف، لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرفَ مما هو عالم، مبدأ كان أو غير مبدأ. وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم، لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم، كالحال في المعلولات(أ) العالمة وغير العالمة. فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم، إلا لو فضَلَت شرفيةُ المبدأ الغير عالم شرفيةَ المبدأ العالم. وليس يمكن أن تكون فضيلةُ المبدأ أشرفَ من فضيلة العلم. ولذلك وجب أن يكون المبدأ، الذي في غاية الشرف، في الغاية من الفضيلة وهي العلم. وإنما فر القوم عن أن يصفوه بالسمع والبصر(ب) لأنه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس. وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر(ج) تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة. ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر. ولذلك كان هذا(د) التأويل خاصا بالعلماء، ولا يجوز أن يُجْعَلَ من عقائد الشرع المشتركة للجميع، كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة.

[ى] فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد. فإنا لله وإنا إليه راجعون على زلل العلماء ومسامحتهم (=تساهلهم) لطلب حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء. أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حُجِب بالدنيا عن الأخرى، وبالأدنى عن الأعلى، ويختم لنا بالحسنى، إنه على كل شيء قدير.

(أ): المعلومات (ب) ب: بالسميع والبصير (ج) نفسه (د) ب: سقط "هذا".

المسألة الثالثة عشرة[أ]

[في العلم الإلهي: ٣) العلم بالجزئيات]

[١- العلم بالجزئيات .. والتغير في الذات]

[١-غ، قال أبو حامد:]

مسألة في إبطال قولهم: إن الله، تعالى عن قولهم[ب]، لا يعلم[ج] الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن[د] وما كان وما يكون.

[أ] وقد اتفقوا على ذلك: فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه. ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. إلا أنه[هـ] يعلم الجزئيات بنوع كلي[و].

[ب] ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض. ونبين هذا بمثال، وهو أن الشمس مثلا تنكسف، بعد أن لم تكن منكسفة، ثم تنجلي[ز]. فيحصل له ثلاثة أحوال، أعني الكسوف: حال هو فيها معدوم ولكنه كان منتظر الوجود أي سيكون. وحال هو فيها موجود أي هو كائن. وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل. ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة[ح] ثلاثة علوم مختلفة: فإنا نعلم أولا أن الكسوف معدوم وسيكون. وثانيا أنه كائن. وثالثا أنه كان وليس كائنا الآن. وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة[ط]. فإنه لو علم بعد الانجلاء أن

(أ) ب: مسئلة؛ ي: المسئلة الـ... (ب) ب: سقط "عن قولهم" (ج) ب، ي، ت: لا يعرف (د) ب: المكان؛ ي١: كائن؛ ي٢: سقط (هـ) ب، ي: "لانه" عوض "الا انه" (و) ي: بنوع ما (ز) ب: يتجلى (ح) ب، ي: هذه الثلاثة انحاء من الوجوه (ط) ي: ذات العالم؛ ت: ما معناه "العلم" عوض "الذات العالمة".

الكسوف موجود الآن، كما كان قبل[أ]، كان جهلا لا علما. ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جهلا؛ فبعض هذه لا يقوم مقام بعض. فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاث، فإنه يؤدي إلى التغير. وما لم تختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة، فإن العلم يتبع المعلوم. فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وإذا تغير العلم فقد تغير العالِم لا محالة، والتغير على الله تعالى محال.

[ج] ومع هذا زعموا أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، ولكن علما يتصف به في الأزل، ولا يختلف: مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة، وأن القمر موجود، وأنهما[ب] حصلا منه بواسطة الملائكة، التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة. ويعلم أنهما تتحرك حركات دورية، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين، هما الرأس والذنب. وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين، فتنكسف الشمس. أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين، فتستتر الشمس عن الأعين. وأنه إذا جاوز[ج] العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا، فإنها تنكسف مرة أخرى. وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها. وأنه يمكث ساعة أو ساعتين وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه، فلا يعزب عن علمه شيء.

[د] ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وفي حال الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف، ولا يوجب تغيرا في ذاته. وهكذا علمه بجميع الحوادث: فإنها إنما تحدث بأسباب. وتلك الأسباب لها أسباب أخر، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية. وسبب الحركة الدورية نفسُ السموات. وسبب تحريك النفس الشوقُ إلى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين. فالكل معلوم له، أي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان. ومع هذا فحال[د] الكسوف لا يقال إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن. وكل ما يجب في معرفته[هـ] الإضافةُ إلى الزمان فلا يتصور أن يعلمه: لأنه يوجب التغير. هذا فيما ينقسم بالزمان.

[هـ] وكذا[و] مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات: فإنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد. وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي، ويعلم عوارضه وخواصه، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء بعضها للبطش، وبعضها للمشي، وبعضها للإدراك، وبعضها زوج، وبعضها فرد. وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه، وهلم جرا إلى كل صفة في خارج[ز] الآدمي وباطنه. وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه، حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا.

(أ) ب: سقط "كما كان قبل" (ب) ب: فانهما (ج) ب: جاوزت (د) ب، ي، ت: فحاله؛ دنيا: فحال (هـ) ب: تعريفه (و) ب: وهكذا (ز) ب، ي، ت: خارج؛ دنيا: داخل.

[و] فأما شخص زيد فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس، لا للعقل. فإن عماد التميز[أ] إليه الإشارة إلى جهة معنية. والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية، والمكان الكلي. فأما قولنا: هذا وهذا [ب]، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس إلى الحاس[ج]، لكونه[د] منه على قرب أو بعد أو جهة معينة، وذلك[هـ] يستحيل في حقه.

[ز] وهذه[و] قاعدة اعتقدوها[ز] واستأصلوا بها الشرائع بالكلية: إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدا بعينه فإنه[ح] شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن. وإذا لم يعرف الشخصَ لم يعرف أحواله وأفعاله. بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا، لا مخصوصا بالأشخاص. بل يلزم أن يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة، وهو لا يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها[ط]. وكذلك الحال مع كل نبي معين. وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفة[ي] أولئك كذا وكذا. فأما النبي المعين بشخصه[ك] فلا يعرفه: فإن ذلك يعرف بالحس. والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان، من شخص معين، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا.

[ح] فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا، ثم من تفهيمه ثانيا، ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا. ولنذكر الآن العناد[ل]: فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه. وخيالهم[م] أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة. والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيرا لا محالة: فإن كان في حال الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم. وإن كان عالما بأنه كائن وقبل[ن] ذلك كان عالما بأنه ليس بكائن وأنه سيكون فقد اختلف علمه، واختلف حاله، فلزم التغير: إذ لا معنى للتغير إلا اختلاف العلم. وإذا اختلف العلم اختلف العالِم[س]. فإن من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير. ومن لم يكن[ع] له علم بأنه كائن ثم حصل حال الوجود، فقد تغير.

[ط] وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة:

[١] حال هي إضافة [ف] محضة، ككونك[ص] يمينا وشمالا: فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي بل هو إضافة محضة. فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك تغيرت إضافتك، و لم تتغير ذاتك بحال. فهذا تبدل إضافة على الذات، وليس بتبدل الذات.

(أ) ب: التمييز (ب) بيرغ: وذلك (ج) ب، ي: نسبة خاصة بذلك المحسوس الى الحاس (ي: الى الحس) (د) ب: بكونه (هـ) ي: ولذلك (و) ب: ثم وهذه (ز) ي١: اعتقادهم؛ ي٢: اعتقادكم (ح) ي: بانه (ط) ب: وهو لم يعرف...تحدى به (ي) ب: وهو لا يعرف ان صفة؛ ي: "وهو لا يعرف " عوض "وان صفة" (ك) ب، ي: شخصه (ل) ب: العناد (عنوان)؛ ي: ولنذكر الآن العناد (عنوان) (م) ب، ي: الآن خيالهم...وخيالهم (ن) ب: "قبل" عوض "وقبل" (س) ب، ي: الا اختلاف العالم (وسقطت العبارة المواليـة "واذا اختلف العلم اختلف العالم") (ع) ب١، ي: ولم يكن؛ ب٢: ومن يكون (ف) ب، ي: أضيف "شخصية" (ص) ب، ي: كقولنا.

[٢] ومن هذا القبيل: إذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها، لم تتغير بذلك قوتك الغريزية، ولا قدرتك، لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا، ثم على المعين ثانيا من حيث إنه جسم. فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصفا ذاتيا، بل إضافة محضة. فعدمها يوجب زوال إضافة، لا تغيرا في حال القادر.

[٣] والثالث[أ] تغير في الذات. وهو أن لا يكون عالما فيعلم، أو لا[ب] يكون قادرا فيقدر. فهذا تغير. وتغير[ج] المعلوم يوجب تغير العلم: فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص[د]. إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين، على ما هو عليه. فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة. فتعاقبهما[هـ] يوجب الاختلاف في حال العلم[و]. ولا يمكن أن يقال: إن للذات علما واحدا، فيصير علما بالكون، بعد كونه علما[ز] بأنه سيكون، ثم هو يصير علما بأنه كان، بعد أن كان علما[ح] بأنه كائن. فالعلم واحد متشابه الأحوال، وقد تبدلت عليه الإضافة. لأن الإضافة في العلم[ط] حقيقة ذات العلم. فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم. فيلزم منه التغير، وهو محال على الله تعالى.

[٢- العلم بالكليات هو أيضا علم بالمختلف والمتعدد !]

[ي] والاعتراض من وجهين: أحدهما أن يقال: بم تنكرون على من يقول إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء؟ وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلا في ذات العلم، فلا توجب تغيرا في ذات العالم. وإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة: فإن الشخص الواحد يكون على يمينك، ثم يرجع إلى قدامك، ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات. والمتغير ذلك الشخص المنتقل[ي]. وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى: فإنا نسلم[ك] أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد، والحال لا تتغير. وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه. وقولهم من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن، والانقضاء بعده، تغير، فليس بمسلم. فمن أين عرفوا ذلك. بل لو خلق الله تعالى لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس، وأدام هذا

(أ) ب، ي: والثاني (ب) ب، ي: "ولا" عوض "او لا" (ج) ي: والثالث تغير (د) ب، ي١: سقط "الخاص"؛ ي٢: الحاصل (هـ) ب، ي، ت: فتعاقبه؛ دنيا: فتعاقبهما (و) ب: يوجب اختلاف حال العالم؛ بيرغ: يوجب الاختلاف في ذات العلم (ز) ي: عالما (ح) ب، ي: عالما (ط) ي: سقط "في العلم" (ي) ب: أضيف "دونك" (ك) ي: يظهر "بان يسلم".

العلم ولم يخلق لنا علما آخر، ولا غفلة عن هذا العلم، لكنا عند طلوع الشمس عالمين، بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده، بأنه قدم من قبل. وكان ذلك العلم الواحد الباقي(أ) كافيا في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة.

[ك] فيبقى قولهم إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له. ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير، فنقول: إن صح هذا فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا إنه لا يعلم إلا نفسه، وإن علمه بذاته عين ذاته، لأنه لو علم الإنسان المطلق، والحيوان المطلق، والجماد المطلق، وهذه مختلفات لا محالة، فالإضافات(ب) إليها تختلف لا محالة. فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علما بالمختلفات لأن المضاف مختلف والإضافة مختلفة. والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم، فيوجب ذلك تعددا واختلافا، لا تعددا فقط مع التماثل: إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض. والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد، والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد. فهي مختلفات(ج). ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها، وهي مختلفة. والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه. وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه أن يحيل(د) الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمة أحواله إلى الماضي والمستقبل والآن، ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة! والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة(هـ) أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان(و). وإذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا، فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا. ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان دون اختلاف الأجناس والأنواع، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف، فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف. وإذا لم يوجب الاختلاف جازت الإحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الأزل والأبد، ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم.

[٣- الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان]

[١-ر] قلت:

[أ] الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان،

(أ) ب، ت: سقط "الباقي" (ب) ب١: فالاضافة؛ ب٢: (ج) ب، ي، ت: فهما مختلفان؛ دنيا: فهي مختلفات (د) ب، ي: بان يخيل.. (هـ) ب١، ي١: المتباعدة؛ ب٢، ي٢: سقط (و) ي: أضيف "الى الماضي والآن والمستقبل".

وقياس أحد العلمين على الثاني. وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة[أ] بالعقل. والعلة في الإدراك هو المدرَكُ نفسُه. فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعددها.

[ب] وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون هاهنا علم، نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات[ب] التي ليست الإضافة في جوهرها، مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال، فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني. فهذه المعاندة سفسطائية.

[ج] وأما العناد الثاني وهو قوله: إن من قال من الفلاسفة إنه يعلم الكليات، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع، فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه، فعناد سفسطائي أيضا: فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال. والعلم بالكليات هو عقل. وتجدد الأشخاص، أو أحوال الأشخاص، يوجب شيئين: تغير الإدراك وتعدده. وعلم الأنواع والأجناس[ج] ليس يوجب تغيرا: إذ علمها ثابت. وإنهما يتحدان في العلم المحيط بهما. وإنما[د] يجتمعان، أعني الكلية والجزئية، في معنى التعدد.

[د] وأما قوله إن من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالأجناس والأنواع، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس وتباعدها بعضها من بعض، فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة، فهو بمنزلة من قال: إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس، وهو واحد، فقد يجب[هـ] أن يوجد جنس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة، وهو قول سفسطائي: لأن اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم.

[هـ] وقوله إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح. ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول هو فعل محض وعلة. فلا يقاس علمه على العلم الإنساني. فمن

(أ) ب١: القائمة؛ (ب) ب، ي، ت: الاضافات (ج) ب: والاشخاص (د) ب: وانهما (هـ) ب: يوجب.

جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير، هو علم غير منفعل. ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

[٤ –العلم الإلهي علة للمعلوم، والعلم الإنساني معلول له]

[و] وتلخيص مذهبهم: أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم[أ] –وقد[ب] قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن– فلا بد أن يتعلق علمه[ج] بها: إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة [د] تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف، ووجود أتم لها من الوجود[هـ] الذي تعلق[و] علمنا به: لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الوجود. فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود [ز] بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها. فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخس. وهذا هو معنى قول القدماء: إن البارئ سبحانه هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها، والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو.

[ز] ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم. ولا يجب أن يكتب هذا. ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم. كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم. فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس.

(أ) ب: بالموجودات لا بالمعدومات (ب) ي: ومن (ج) ب، ي: عقله؛ ت: عقل ما (د) ب: سقط "جهة" (هـ) ب١: الموجود؛ ب٢: النحو (و) ي: يكون تعلق (ز) ب، ي: بالموجود.

[٥- لِمَ لا يكون علمه بالحوادث علما حادثا..؟]

[٢-غ] قـال أبو حامد:

[أ] الاعتراض الثاني، هو أن يقال: وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية وإن كان يتغير؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه، كما ذهب جهم[1] من المعتزلة إلى أن علومه بالحوادث حادثة؟ وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل الحوادث.(*) و لم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث إن المتغير لا يخلو عن التغير. وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم. وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم، وأنه لا يخلو عن التغير. فإذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد.

[ب] فإن قيل: إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يخلو، إما أن يحدث من جهته، أو من جهة غيره. وباطل أن يحدث منه، فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا: فإنه يوجب تغيرا، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم. وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره، فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر[أ] والاضطرار من جهة غيره؟

[ج] قلنا: كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم. أما قولكم إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث[ب]، فقد أبطلناه في تلك المسألة؛ كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث، هو أول الحوادث! فشرط استحالته كونه أولا، وإلا فهذه[ج] الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية، بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية إلى شيء

---

(١) هو جهم ابن صفوان وإليه تنسب فرقة الجهمية. والمعتزلة لا يعتبرونه واحدا منهم. ولكن الأشاعرة ينسبونه إليهم في إطار التشنيع بالخصم. وكل ما يجمعه بهم هو نفي الصفات الأزلية عن الله أي التنزيه المطلق. ولكنه يقول، مع ذلك، بأن علم الله علم محدث، وأنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق فإن ذلك سيؤدي إما إلى الجهل إذا بقي علمه كما كان، وإما إلى التغير في ذاته إذا تغير علمه.

(*) انظر هامش رقم ٨ من المسألة الأولى وهامش رقم ٢٥ من المسألة الثالثة.

(أ) ب، ي: يرد في النص أدناه في كل مرة "تسخير" عوض "تسخر" (ب) دنيا: أضيف "هو أول الحوادث" (ج) ي١، ي٢: كيف وعندكم لا يستحيل...الحوادث وبشرط (ي١: استحالة؛ ي٢: سقط) كونه اولا بهذه.

قديم هو نفس الفلك وحياته. فالنفس الفلكية قديمة، والحركة الدورية[أ] تحدث منها. وكل جزء من أجزاء[ب] الحركة يحدث وينقضي. وما بعده متجدد لا محالة. فإذن: الحوادث صادرة من القديم عندكم. ولكن إذا[ج] تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام، كما يتشابه أحوال الحركة لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال. فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم إذا كانت تصدر على التناسب والدوام. فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل.

[د] وأما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره، فنقول: ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه إلا ثلاثة أمور؟ أحدها: التغير وقد بينا لزومه على أصلكم. والثاني كون الحدوث[د] سببا لتغير الغير، وهو غير محال عندكم. فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به، كما أنكم تقولون: تمثل الشخص المتلون، بإزاء الحدقة الباصرة، سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة، عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر. فإذا جاز أن يكون جماد سببا لانطباع الصورة في الحدقة، وهو معنى الإبصار، فلِمَ يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها؟ فإن القوة الباصرة، كما أنها مستعدة للإدراك، ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الإدراك، فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعدا لقبول العلم. ويخرج من القوة إلى الفعل، بوجود ذلك الحادث. فإن كان فيه تغير القديم، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل. وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات.، كما سبق. وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير.

[هـ] والأمر الثالث الذي يتضمنه هذا، هو كون القديم متغيرا بغيره. وأن ذلك يشبه[هـ] التسخر واستيلاء الغير عليه! فيقال: ولِـمَ يستحيل عندكم هذا، وهو أن يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط؟ ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول[و] العلم له بها. فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه، ولكن بالوسائط. وقولكم إن ذلك يشبه التسخر، فليكن كذلك. فإنه لائق بأصلكم إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع، ولا قدرة له على أن لا يفعل. وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخر. ويشير إلى أنه كالمضطر في ما يصدر منه.

[و] فإن قيل: إن ذلك ليس باضطرار، لأن كماله في أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فهذا[ز] ليس بتسخر. فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء. ولو قلنا[ح] حصل[ط] لنا

(أ) ي: أضيف "قديمة" (ب) ب، ي: سقط "اجزاء" (ج) ب: اذ (د) ب، ي: التغير (هـ) ب، ي: يوجب
(و) ب٢: سقط (ز) ب: قلنا فهذا (ح) ب: سقط "قلنا" (ط) ي: كما حصل.

علم مقارن لكل حادث، لكان ذلك كمالا لنا، لا نقصانا وتسخرا. فليكن كذلك في حقه، والله أعلم.

[٦- ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا، والإنسان إلها كائنا فاسدا!]

[٢-ر] قلت:

[أ] حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة، وهي معاندة بحسب أقوالهم، لا بحسب الأمر في نفسه، هو أن يقال لهم: من أصولكم أن هاهنا قديما تحله الحوادث، وهو الفلك، فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلا للحوادث؟ والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قِبَل أن كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدَث. وهذه معاندة جدلية: فإن الحوادث، منها ما لا تحل القديم، وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثة فيه. ومنها ما تحله، وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها، كالحركة في المكان للجسم المتحرك، وكالإشفاف(أ) والإضاءة. والقديم أيضا منه ما لا تحله حركة أصلا، ولا تجددات(ب) أصلا، وهو ما ليس بجسم. ومنه(ج) ما تحله بعض الحركات، وهو القديم الذي هو جسم كالأجرام السماوية. وإذا كان هذا التفصيل تدعيه(د) الفلاسفة، فهذه المعاندة هي معاندة باطلة. لأن الكلام إنما هو في القديم الذي ليس بجسم.

[ب] ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة أتى بجواب الفلاسفة في ذلك، وحاصله أنهم إنما منعوا أن يوجد له علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه، لا يخلو أن يكون من ذاته أو من غيره. فإن كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث. ومن أصولهم(هـ) أنه لا يصدر عن القديم حادث. فهو يعاندهم في قولهم(و): إنه لا يصدر عن القديم حادث بوضعهم الفلك قديما، ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه. وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس يمكن أن يصدر عندهم عن قديم

(أ) ب: وكالاشعة (ب) ب١: ولا جمادات؛ ب٢: والجمادات؛ ت: ما معناه: ولا يحله تجدد (ج) ب، ي: ومنها (د) ي: يظهر "تفصله" (هـ) ي: ومن اصولنا (و) ي: في قوله.

مطلق. وإنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره، ومحدث في حركاته، وهو الجرم السماوي. ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق: وذلك أنه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث. وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم: فإنها عندهم[أ] قديمة بالنوع، حادثة بالأجزاء. فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم. ومن جهة أجزائها الحادثة، تصدر عنها حوادث لا نهاية لها. وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الأول، لأنه ليس بجسم. والحوادث لا توجد إلا في جسم، لأن القبول لا يوجد عندهم، إلا في جسم. والمتبرئ عن المادة لا يقبل.

[ج] وحاصل معاندة القسم الثاني[ب] من قياسهم، وهو أن العلة الأولى لا تكون معلولة: أنه يجوز أن يكون علمه شبيها بعلم الإنسان، أعني أن تكون المعلومات هي سبب علمه، وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها، مثلما أن المبصرات هي علة إدراك البصر، والمعقولات علة إدراك العقل، حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقه لها هو علة إدراكها، لا أن[ج] علة خلقها علمه. وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا. لأن علمنا معلول للموجودات، وعلمه علة لها. ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا، والإنسان إلها كائنا فاسدا! وبالجملة، فقد تقدم أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان، أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة[د] لعلمه.

(أ) ب، ي: السماوية عندهم فانها، ت: السماوية فانها عندهم (ب) ب: معاندة...الثامن (وسقط "من" التي تليها)؛ ي: معاندته...الثاني (ج) ب، ي: "لا" عوض "لا ان" (د) ب١: انها علة؛ ب٢: علة.

المسألة الرابعة عشرة[أ]

[مسألة طاعة السماء..!]

[١-السماء حيوان.! بأي معنى..؟]

[١- غ] قال أبو حامد:

مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية[ب].

[أ] وقد قالوا: إن السماء حيوان, وإن لها نفسا نسبتُها[ج] إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس، فكذا السموات. وإن غرض[د] السموات بحركتها الذاتية[هـ] عبادة رب العالمين على وجه سنذكره.

[ب] قال: ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه[و]، ولا ندعي استحالته، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم. فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا، ولا كونه مستديرا. فإن الشكل المخصوص ليس شرطا للحياة. إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة. ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل. وإن[ز] هذا إن كان صحيحا فلا يطلع عليه إلا الأنبياء عليهم السلام بإلهام من الله تعالى أو وحي. وقياس العقل ليس يدل عليه. نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل، إن وجد الدليل، وساعد. ولكنا نقول: ما أوردوه دليلا لا يصلح إلا لإفادة ظن، فأما أن يفيد قطعا فلا.

[ج] وخبالهم أن قالوا: السماء متحركة، وهذه مقدمة حسية، وكل جسم متحرك فله محرك، وهذه مقدمة عقلية؛ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما، لكان كل جسم متحركا. وكل محرك، فإما أن يكون منبعثا عن ذات المتحرك، كالطبيعة في

(أ) ب: مسئلة (ب) ي: أضيف "وانه متحرك بالارادة" (ج) ب: وان لـه نفسا نسبته (د) ي: حركة (هـ) ب: بحركتها الدورية؛ ي: يظهر "بمجرد الذاتية" (و) ب، ي، ت: لا يمكن انكاره (ز) دنيا: فإن.

حركة الحجر إلى أسفل، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة. وإما أن يكون المحرك خارجا، ولكن يحرك على طريق القسر، كدفع[أ] الحجر إلى فوق. وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته، فإما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة، ونحن نسميه طبيعة، كحركة الحجر إلى أسفل، وإما أن يشعر[ب]، ونحن نسميه إراديا ونفسانيا. فصارت الحركة، بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والإثبات، إما قسرية وإما طبيعية وإما إرادية. وإذا بطل قسمان تعين[ج] الثالث.

[١] ولا يمكن أن يكون قسريا، لأن المحرك القاسر إما جسم آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسر، وينتهي لا محالة إلى إرادة. ومهما أثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة، فقد حصل الغرض. فأي فائدة في وضع حركات قسرية؟ وبالآخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة. وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر، والله هو المحرك[د] بغير واسطة، وهو محال: لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم، وإنه خالقه، للزم أن يتحرك كل جسم. فلا بد وأن تختص الحركة بصفة، بها يتميز عن غيره من الأجسام. وتلك الصفة هي المحرك القريب، إما بالإرادة أو الطبع. ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى يحركه بالإرادة، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة. فلم[هـ] استعد هذا الجسم، على الخصوص، لأن يراد تحريكه دون غيره؟ ولا يمكن أن يكون ذلك جزافا. فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم.

[٢] وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة، بطل القسم الأول وهو تقدير[و] الحركة القسرية، فيبقى[ز] أن يقال هي طبيعية[ح]، وهو غير ممكن. لأن الطبيعة[ط] بمجردها، قط[ي] لا تكون سببا للحركة، لأن معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر. فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائما له فلا يتحرك عنه. ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء. وإذا غمس في الماء تحرك إلى وجه الماء، فإنه وجد المكان الملائم فسكن، والطبيعة قائمة[ك]. ولكن إن نُقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم، كما هرب[ل] من وسط الماء إلى حيز الهواء. والحركة الدورية لا يتصور أن تكون له[م] طبيعية، لأن كل وضع وأين يفرض الهرب منه، فهو عائد إليه. والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع. ولذلك لا ينصرف زق[ن] الهواء إلى باطن الماء. ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض، فيفر[س] إلى الهواء.

[٣] فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الإرادية.

(أ) ب، ي: كرفع (ب) ب: أضيف "به"؛ دنيا: أضاف "بها" (ج) ب، ت: بقي (د) ي، ت: أضيف "له" (هـ) ب: فلما (و) ي: لتقرير (ز) ب، ي: فينبغي (ح) ي١: هي الحركة الطبيعية؛ ي٢: هي الغير طبيعية (ط) ب، ي: الطبيعية (ي) دنيا: قطعا (ك) دنيا: معه قائمة (ل) دنيا: أضاف "الملوء بالهواء" (م) ب: سقط "له" (ن) دنيا: أضاف "مملوء من" (س) ب: فيعود.

[٢- تلك طريقة ابن سينا.. وهي جدلية وليست برهانية]

[١-ر] قلت:

[أ] أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك إما أن يتحرك من ذاته، وإما أن يتحرك عن جسم من خارج، وأن[أ] هذا هو الذي يسمى قسرا فمعروف بنفسه. وأما أن كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك، فشيء ليس معروفا بنفسه، وإنما هو مشهور. والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه، هو غير المتحرك، باستعمالهم مقدمات أخر معروفة بنفسها، ومقدمات هي نتائج براهين أخر، وهو أمر يوقف عليه من كتبهم. وكذلك ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج، فإنه ينتهي إلى متحرك من تلقائه.

[ب] فهذه التي وضعت هاهنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا، أعني: أن منها ما هي نتائج، ومنها ما هي معروفة بنفسها. وأما أن المتحرك من ذاته، لا من جسم من خارج، هو متحرك، إما من جوهره وطبيعته وإما من مبدأ فيه وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن[ب] له من خارج، كأنك قلت ما ليس بجسم، فإنه معروف[ج] بنفسه.

[ج] وقد رام[د] في هذا القول تكلفَ بيان، وهو أنه لو كان[هـ] الأمر كذلك لم تكن الحركة إلى فوق أولى بالنار منها بالأرض. والأمر في ذلك معروف بنفسه. وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين في الأشياء التي تتحرك حينا وتسكن حينا، لأن الذي بالطبع ليس له أن يفعل الضدين. وأما في الأشياء التي نحس[و] أنها تتحرك دائما، فإنه يحتاج[ز] إلى برهان. وأما ما وضع أيضا في هذا القول من أن المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه، إما عن مبدأ يسمى طبيعة، وإما عن مبدأ يسمى نفسا واختيارا فصحيح، إذا تبين أنه ليس هاهنا شيء[ح] متحرك من ذاته. وأما ما وضع فيه من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة، فإنه ليس يتحرك من ذاته في المكان، إلا إذا كان في مكان غير ملائم له، فإنه يتحرك إلى المكان

(أ) ب: "ان" عوض "وان" (ب) ب، ي، ت: مفارق (ج) ت: غير معروف (د) ب: "وقدرتم" عوض "وقد رام" (هـ) بيرغ: انه لولا (و) ي١: يحس؛ ي٢: تحس (ز) ب: فانها تحتاج (ح) ب: سقط "شيء".

الملائم له ويسكن فيه، فحق. وأما ما وضع أيضا فيه من أن المتحرك دورا(=بحركة دائرية) ليس له مكان غير ملائم، و(=آخر) ملائم، ينتقل من أحدهما إلى الثاني، لا لكله ولا لأجزائه، فقريب من البين بنفسه. وتقرير ذلك قريب. و قد ذُكر في هذا القول طرفٌ من تقريره[أ] وتبيينه. ولذلك يجب أن لا يكون متحركا بالطبع، إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذي تقرر[ب] وجوده. وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركا بالطبع فهو يتحرك عن نفس أو قوة تشبه النفس، فإنه يظهر أن النفس في الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك. وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلا عقليا أي جاريا مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية. لكن نزهوا السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هي التي تعطي هذه القوة المدبرة في جميع الموجودات.

[د] فهذا القول الذي حكاه هاهنا عن القدماء هو جدلي من جهة أنه أخذ فيه كثيرا مما[ج] هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه، ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلا، ما ليس بمقابل، وهو جدلي من جهة أن مقدماته محمودة مشهورة. وهذه الطريقة في بيان أن الجرم السماوي جرم متنفس هي طريقة ابن سينا. وأما القدماء فإن لهم في هذا المعنى طريقا هي أوثق من هذه وأبين.[*]

[٣- وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة الشرعية والعقلية وبالجملة العقل]

[٢-غ] قال أبو حامد:

الاعتراض هو أن[د] نقول: نحن نقرر[هـ] ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم، لا برهان على بطلانها.

[١] الأول أن نقدر حركة السماء قهرا لجسم[و] آخر مريد لحركتها[ز] يديرها على الدوام، وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة، ولا يكون محيطا، فلا يكون سماء. فيبطل قولهم إن حركة السماء إرادية، وإن السماء حيوان. وهذا الذي ذكرناه ممكن[ح]، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد.

(*) أنظر هامش رقم ٤٦ من المسألة الأولى والنص المرتبط به في المتن.

(أ) ب، ي: بنفسه وتقدير...طرفا من تقديره (ب) ي: يقدره (ج) ب: ما (د) ب: انا (هـ) ب: نقدر (و) ب: ان يقدر...قهرا لجسم؛ ي١: ان نقدر...قهرية لجسم؛ ي٢: ان تقدير...السماء هو لجسم؛ دنيا: ان تقدر بجسم (ز) ي: سقط "مريد لحركتها" (ح) دنيا: أضاف "الوجود".

[٢-ر] قلت:

هذا باطل لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر، ولا يمكن أن يكون داخل[أ] السماء، وهذا الجسم إن حرك فلا بد أن يتحرك ويعود السؤال!

[٣-غ] قال أبو حامد:

[٢] والثاني هو أن يقال: الحركة قسرية ومبدؤها إرادة الله تعالى. فإنا نقول حركة الحجر[ب] إلى أسفل أيضا قسرية تحدث، بخلق الله، الحركةَ فيه. وكذا القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانية. فيبقى استبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية[ج]، فقد بينا أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية، وفي تعيين[د] موضع القطب والنقطة[هـ] فلا نعيده. والقول الوجيز أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به، من غير تميز بصفة، ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة. فإنا نقول: ولِمَ تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسام، وسائر الأجسام أيضا أجسام؟ فلِمَ حصل فيه ما لم يحصل في غيره؟ فإن علل ذلك بصفة أخرى، توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم في الإرادة[و]. وإن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه[ز] بصفة عن أمثاله.

[٣-ر] قلت:

[أ] أما أن الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة والنار إلى فوق، والصفتان متضادتان، فأمر معروف بنفسه. والمكابرة في ذلك قِحَةٌ(=وقاحة). وأكبر من ذلك أن يقال: إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائما من غير فعل يفعله المريد فيه، وإن ذلك ليس مغروزا في طبيعته، وإنها تسمى قسرا: لأنه لو كان ذلك كذلك لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ولا حقيقة ولا حدّ. لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها، من قِبَل اختلاف أفعالها، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم فإنما تكون عن جسم من خارج، فلا معنى لهذا القول.

(أ) ي: خارج (ب) ب، ي١، ت: حركة الجسم؛ ي٣: حركات السماء (ج) ي: به سائر الاجسام فى الجنسية (د) ي: في تعين...وفي تعين (هـ) ي: والنقط (و) دنيا: إلى الحكم بالإرادة (ز) ب: ويخصصه.

[ب] وأما قوله: إن وضع فعل الموجود(أ) الصادر عنه يقتضي صفة خاصة: أن السؤال يبقى في تلك الصفة، وهو لمَ اختصت بذلك الموجود دون ما هو من(ب) جنسه؟ مثال ذلك أن الأرض والنار يشتركان في الجسمية، فالقائل(ج) إنما افترقا بصفة زائدة على الجسمية يلزمه(د) أن يقال: ولم اختصت صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض، ولِمَ لمْ يكن الأمر على القلب، فإن هذا من قول من لا يضع(هـ) للصفات أنفسها موضوعا خاصا(و)، بل يجوز وضع كل صفة في كل موصوف. وقائل هذا أيضا هو ناف للحد، وناف لاختلاف الموضوعات واختصاصها بصفات خاصة، هو(ز) السبب الأول في اختصاص الموجودات بصفات خاصة(ح). وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة الشرعية والعقلية وبالجملة العقل.

[٤- الحركة ليس لها وجود إلا في العقل: إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[٣] والثالث هو أن يسلم(ط) أن السماء اختصت بصفة، تلك الصفةُ مبدأُ الحركة، كما اعتقدوه في هُويّ الحجر إلى أسفل؛ إلا أنه لا تشعر به(ي) كالحجر. وقولهم: إن المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع، فتلبيس. لأنه ليس ثم مفاصلة(ك) بالعدد عندهم، بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة. فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل، وإنما يتجزأ(ل) بالوهم. فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان(م). فيمكن أن يخلق جسم وفي(ن) ذاته معنى يقتضي حركة دورية، وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى، لا أن مقتضى ذلك(س) المعنى(ع) طلب المكان، ثم تكون الحركة (ف) للوصول إليه. وقولكم إن كل حركة فهي لطلب مكان أو هرب منه إذا كان

(أ) ب: الوجود (ب) ت: في (ج) ي١: والقبول؛ ي٢: "والقابل" أو "فالقابل" (د) ب: فلزمه (هـ) بويج: لا يضع؛ ب: لا يصير (و) ب، ي: سقط "خاصا" (ز) ب: هي (ح) ي: سقط "بصفات خاصة" (ط) دنيا: الثالث هو أنا نسلم؛ ب، ت: الثالث هو ان نسلم (ي) دنيا: إلا أنها لا تشعر بها؛ ب: الا انه لا يشعر به (ك) دنيا: ليس ثم أماكن متفاضلة (بالضّاد)؛ ب: ليس ثم اماكن متفاصلة (بالصاد المهملة) (ل) دنيا: تتجزأ (م) دنيا: مكان...من مكان (ن) دنيا: "في" عوض "وفي" (س) ب: سقط "ذلك" (ع) ب، ي: "الحركة" عوض "المعنى" (ف) ب: حركة.

ضروريا، فكأنكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة إليه. ونحن نقول : لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى، لا طلب[أ] مكان[ب]، فما الذي يحيل ذلك؟ فاستبان أن ما ذكروه إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر، فلا يتيقن[ج] قطعا انتفاء غيره. فالحكم بالقطع[د] على السماء بأنه حيوان تحكم محض، لا مستند له.

[٤- ر] قلت:

[أ] أما قولهم[هـ] إن هذه الحركة ليست هي قوة طبيعية تشبه[و] القوة الطبيعية التي في الأرض والنار، فحق. وذلك بين مما قالوا من أن هذه القوة تشتاق المكان الملائم للجسم، الذي وجوده بهذه القوة. والجسم السماوي -إذ جميع المكان له ملائم- فليس يتحرك بمثل هذه القوة. ولذلك سمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة. وأما أن هذه القوة هي بإدراك أو بغير إدراك؟ وإن كانت بإدراك فبأي نحو من الإدراك؟ فيبين من غير هذا.

[ب] وتلخيص هذا هو أن نقول:

[١] أما التقدير الأول وهو أن يفرض أن المحرك للسماء جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه. وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه أن يحرك الجسم السماوي دورا، إلا وهو متحرك من تلقائه. كأنك قلت إنسان أو ملك يديرها من المشرق إلى المغرب. ولو كان ذلك كذلك، لكان هذا الجسم المتنفس، إما خارج العالم وإما داخله: ومحال أن يكون خارجه، لأنه ليس خارج العالم ملاء[ز] ولا خلاء على ما تبين في مواضع كثيرة، ويحتاج أيضا ذلك الجسم عندما يحرك أن يثبت على جسم له[ح] ساكن، وذلك الجسم الساكن[ط] على جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. ومحال أيضا أن يكون داخل العالم، لأنه لو كان لأدرك بالحس: إذ كل جسم داخل العالم محسوس. وكان يحتاج أيضا إلى جسم آخر يحمله سوى الذي يديره، أو يكون الذي يديره هو الذي يحمله[ي]. ولكان الحامل يحتاج إلى حامل، وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة[ك]

(أ) ب: لطلب (ب) دنيا: المكان (ج) ب، ي: فلا ينبغي (د) ب: سقط "بالقطع" (هـ) ي: قولكم؛ ت: قولهم (و) ؛ ب١: يشبه؛ ب٢ (ز) ب: "مكان" عوض "ملاء" (ح) ي: جسم آخر له؛ ت: جسم آخر شبه (ط) بيرغ: ساند وذلك الجسم الساند(ي) ب، ي: جسم آخر يحملها...يديرها...يديرها...يحمله (ك) ب، ي: المتحركة.

بعدد حركات الأجرام السماوية. وكان يسأل أيضا في هذه الأجسام(أ) هل هي مركبة من الأسطقسات الأربع، فتكون كائنة فاسدة، أو تكون بسيطة؟ وإن كانت بسيطة فما طبيعتها؟ وهذا كله مستحيل. وبخاصة عند من وقف على طبائع الأجسام البسيطة وعرف عددها، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها. فالاشتغال بهذا هنا لا معنى له. وقد تبرهن(ب) في غير ما موضع أن هذه الحركة ليست قسرا، إذ(ج) كانت مبدأ جميع الحركات. وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات، فضلا عن الحركات.

[٢] وأما التقدير الثاني وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة بها تتحرك، فهو أيضا قول شنيع بعيد جدا مما يعقله الإنسان. وهو شبيه بمن يقول: إن الله هو الملابس(د) لجميع ما هاهنا، والمحرك له، وما يدرك(هـ) من الأسباب والمسببات باطل، ويكون الإنسان إنسانا لا بصفة خلقها الله فيه، وكذلك سائر الموجودات. وإبطال هذا هو إبطال المعقولات. لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها. وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله موجود في كل شيء، وهم الرواقيون(و). وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات.

[٣] وأما العناد الثالث فهو يجري مجرى الطبع. وهو أن يضع(ز) أن حركة السماء من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية، لا عن نفس. وأن برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه، لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى الموضع التي تحرك منه(ح): من قبل أن حركتها (=السماء) دورٌ(ط) (=حركة دائرية). والحركة الطبيعية، المكانُ(ي) الذي يهرب(ك) منه بالحركة هو غير المطلوب، لأن الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه. وهو وضع باطل من قبل أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين، وذلك بحسب أصولهم. لأنهم يقولون إن الحركة الدورية

(أ) ت: أضيف "المحرِّكة" (ب) ب: فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد تبين (ج) ب: "و" عوض "اذ" (د) بيرغ: الملامس (هـ) ب١: ندركه؛ ب٢: تدركه؛ ب٣: تدرك (و) ب١: سقط "الرواقيون"؛ ب٢: الراقبون (ز) ي: نضع (ح) ب: المواضع التي تحرك منها (ط) ب: دورا (ي) كذا؛ وورد عند دنيا: "في المكان" عوض "المكان" (ك) ب: تهرب.

واحدة، وإن الجسم المتحرك بها واحد، فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا. فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا.

[ج] والانفصال عن هذا: أن قولهم هذا إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية، شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها. ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب المتحرك بها[أ] مكانا، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية. وأن ما هذا شأنه فالمحرك له نفس ضرورة، لا طبيعة[ب]. لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل: إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط، وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود. فالذي يتحرك إلى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة. والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة.

[د] وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق، وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى: أحدها أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا، أعني الغربية والشرقية. وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة، فإن المتحرك بالطبيعة إنما يتحرك حركة واحدة فقط. وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل. وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها[ج] هو عقل بريء من المادة، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور. وإذا كان ذلك كذلك، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة. وقد يظهر ذلك أيضا من أن حركتها شرط في وجود ما هاهنا من الموجودات أو حفظها[د]. وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق. وهذه الأشياء لا تتبين في هذا الموضع إلا بيانا ذائعا ومقنعا.

(أ) ب: ليس يطلب لها المتحرك (وسقط "بها") (ب) ب: لا طبيعته (ج) ب: "لما" عوض "لها" (د) ي: وحفظها.

المسألة الخامسة عشرة[أ]

[في الغرض المحرك للسماء ...]

[١– ... وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى]

[١–غ، قال أبو حامد:]

مسألة في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء، وقد قالوا:

[أ] إن السماء حيوان[ب] مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه، لأن كل حركة بالإرادة فهي لغرض، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك، وإلا فلو استوى الفعل والترك لما تُصور الفعل. ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا؛ وإن أطلق أحد هذه الألفاظ فعلى سبيل المجاز، ويكنى بها عن إرادة العقاب وإرادة الثواب. ولا يجوز أن يكون التقرب[ج] بطلب القرب منه في المكان، فإنه محال؛ فلا يبقى إلا طلب القرب في الصفات. فإن الوجود الأكمل هو وجوده[د]، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص. وللنقصان درجات وتفاوت: فالمَلَك أقرب إليه صفة، لا مكانا، وهو المراد بالملائكة المقربين، أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى[هـ]، وتعلم الأشياء على ما هي عليه. والإنسان كلما ازداد قربا من المَلَك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى. ومنتهى طبيعة[و] الآدميين التشبه بالملائكة.

[ب] وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات، وذلك للآدمي، بأن يعلم حقائق الأشياء، وبأن يبقى[ز] بقاء مؤبدا[ح] على

(أ) ب: مسئلة (ب) ب: سقط "حيوان" (ج) ي: أضيف "الى الله" (د) ب: سقط "هو" من العبارة؛ ي. ت: فان الموجود الاكمل وجوده اكمل (هـ) ب: ولا تفنى ولا تستحيل (و) ب: "طبقة" عوض "طبيعة"؛ ي: سقط (ز) دنيا: أضاف "بعد موته" (ح) ي: "مريدا" عوض "بقاء مؤبدا".

أكمل أحواله الممكنة[أ] له، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى. والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود[ب]، إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل. فإذن كمالهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله.

[ج] والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات. وفيها ما هو[ج] بالقوة. وكمالاتها[د] منقسمة إلى ما هو بالفعل كالشكل الكري[هـ] وذلك ظاهر[و]، وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والأين: وما من وضع[ز] معين إلا وهو ممكن له (=الكمال الذي لها بالقوة)، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل، فإن الجمع بين جميعها غير ممكن. فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام قصدت استيفاءها[ح] بالنوع، فلا يزال(=ما منها كماله بالقوة) يطلب وضعا بعد وضع وأينا بعد أين، ولا ينقطع قط هذا الإمكان فلا تنقطع هذه الحركات، وإنما قصده[ط] التشبه بالمبدأ الأول في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى.

[د] وقد حصل لها التشبه من وجهين: أحدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الأول. والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع، والمقارنة والمقابلة، واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض، فيفيض منه[ي] الخير على ما تحت فلك القمر، وتحصل منه هذه الحوادث كلها. فهذا وجه استكمال النفس السماوية. وكل نفس عاقلة فمتشوقة إلى الاستكمال بذاتها[ك].

[٢- ما تقصده السماء عند الفلاسفة، إنما هي الحركة نفسها بما هي حركة]

[١-ر] قلت:

[أ] كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم، إلا ما حكاه من أن السماء تطلب

(أ) في جميع النسخ: "الممكن"، ورجح دنيا "الممكنة" (ب) ي: في الموجودات (ج) ب، ي: "ما" عوض "ما هو" (د) ي: "وهي عبارة...للسموات (كجملة عارضة) وفيها ما بالقوة فكمالاتها" عوض "هي عبارة...وكمالاتها" (هـ) ب، ي· أضيف "والهيئة" (و) ب١، ي، ت: حاضر؛ ب٢: خاص (ز) ي: الوضع...موضع (ح) ب١، ي، ت: قصد استيفائها؛ ب٢: قصد استيفاؤها (ط) ب: قصد (ي) ي، ت: منها (ك) ب: استكمال لذاتها؛ ي: استكمال ذاتها.

بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى. فإن ما لا نهاية له غير مطلوب، إذ كان غير موصول إليه. ولم يقله أحد إلا ابن سينا. ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتي بعد. والذي تقصده السماء(أ) عند القوم إنما هي الحركة نفسها بما هي حركة، وذلك أن كمال الحي بما هو حي هي الحركة. وإنما لحق السكون هاهنا الحيوان(ب) الكائن الفاسد بالعرض، أعني من قبل ضرورة الهيولى. وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان من قبل أنه هيولاني. وأما(ج) الحيوان الذي لا يلحقه تعب ولا نصَب، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة. وتشبُّهُه بخالقه هو إفادته(د) الحياة لما هاهنا بالحركة.

[ب] وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما هاهنا على القصد الأول: أعني بالقصد الأول أن يكون الجرم السماوي إنما خلق من أجل ما هاهنا، فإن الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد. فلو كانت هذه من أجل ما هاهنا على القصد الأول لكان الجرم السماوي إنما خلق من أجل ما هاهنا. ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص. لكن عن(هـ) الأفضل، ولا بد، يلزم وجود الأنقص: كالرئيس، مع المرؤوس، الذي كماله في غير الرئاسة، وإنما الرئاسة ظل كماله. وكذلك العناية بما هاهنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين، الذين لا نجاة لهم ولا وجود إلا بالرئيس، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة، فضلا عن وجوده(و).

[٣- كلام لا يصدر إلا من جاهل أو من شرير !]

[٢-غ] قال أبو حامد:

[أ] والاعتراض على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به، ونعود إلى الغرض الذي عينتموه(ز) آخرا ونبطله من وجهين: أحدهما أن طلبَ الاستكمال، بالكون في كل أين يمكن أن يكون له، حماقةٌ لا طاعة. وما هذا

(أ) ب: والذي نفصده (بالفاء، وسقط "السماء") (ب) ب، ي: للحيوان (ج) ي: وانما (د) ي: بافادته (هـ) ي: عند (و) ب: عن وجود المرؤوسين (ز) ب، ي: عنيتموه.

إلا كإنسان لم يكن له شغل، وقد كُفي المؤونةَ في شهواته وحاجاته، فقام وهو يدور في بلد أو بيت، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى، وأنه[أ] يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن. وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد، فاستوفاه [ب] بالنوع، فإن فيه استكمالا وتقربا، فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة.

[ب] ويقال: الانتقال من حيز إلى حيز[ج] ومن مكان إلى مكان ليس كمالا يعتد به أو يتشوف[د] إليه، ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا.

[٢-ر] قلت:

[أ] قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل وإما رجل شرير. وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور[هـ]. ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات[و].

[ب] فإنه إن[ز] سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي هاهنا هو الذي يحفظ وجودها، بعد أن يوجدها، وكان هذا الفعل منه دائما، فأي عبادة أعظم من هذه العبادة؟ بمنزلة لو أن إنسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا، أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى؟ وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأينات (=ج. أين) غير متناهية، لقيل فيه إنه رجل مجنون. وهذا هو معنى قوله سبحانه: "إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا" (الإسراء ٣٧).

[ج] وأما قوله[ح] إنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها[ط] بالنوع، فإنه كلام مختل غير مفهوم، إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها. وذلك أن من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها، ولا بكليتها[ي]. وهي الكائنة الفاسدة. ومنها

(أ) ب: فانه (ب) ب: ممكن لي ولست اقدر...فاستوفيه (ج) ي: من جزء الى جزء (د) ب: به ويتشوق (هـ) ب١: النذور؛ ب٢: العذور؛ ت: مامعناه "الجهل" (و) ب: النقليات (ز) ت: وان (ح) ب: أضيف "فيه" (ط) ي: لما لم يمكنه...استوفاها (ي) ب، ي: بكلياتها.

مـا هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها، ولكن مع هذا يقال فيها إنها حركة واحدة على الوجوه التي فصّلت في غير ما موضع من كتبهم أنه يقـال في الحركـة أنها واحدة.

[د] وأما قوله لأنه لمـا لم يمكنـه استيفاؤها بـالعدد استوفاها بالنـوع، فكـلام باطـل لأن الحركـة السماويـة واحـدة بالعـدد. وإنمـا يقـال هـذا في الحركات(أ) التي دون السمـاء الكائنـة. وذلـك أن هـذه(ب) لما لم يمكـن فيـها أن تكـون واحـدة بالعـدد كانت واحـدة بالنـوع وباقيـة بـه مـن قبـل بقـاء الحركـة الواحـدة بالعـدد.

[٤- يظنون أنهم قد عجّزوا الفلاسفة، والسبب جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب]

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] و(=الاعتراض) الثـاني هـو أنـا نقول: ما ذكرتموه من الغرض حاصل(ج) بالحركـة المغربية، فلم كانت الحركـة الأولى مشرقيـة؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة؟ فإن كان في اختلافها غرض، فهلا اختلفت بالعكس، فكانت الـتي هـي مشرقية مغربية، والتي هي مغربية مشرقية. فإن كل ما ذكرتموه(د) من حصـول الحـوادث باختلاف الحركات من التثليثـات والتسديسـات وغيرها يحصل بعكسه. وكـذا مـا ذكروه من استيفـاء الأوضاع والأيـون (=ج.أين: المكان). كيف؟ ومن الممكـن لهـا الحركة إلى الجهـة الأخـرى، فمـا بالـها لا تتحـرك مرة من جانب، ومـرة مـن جانـب، استيفـاء لمـا يـمكن لهـا؟ إن كـان في استيـفاء كـل ممكن كمال.

[ب] فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها، وأن أسرار ملكوت السـموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات، وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأولياءه علـى سـبيل الإلهام، لا على سبيل الاستدلال. ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها.

(أ) ب: في الحركة (ب) ب: ان هذا (ج) ي: باطل (د) ب: ذكروه.

[٣-ر] قلت:

[أ] هذه معاندة سفسطائية. وذلك أن النقلة [أ] من مسألة إلى مسألة هو من فعل السفسطائية: فإنه كيف يلزم عن عجزهم -إن عجزوا- عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة[ب] السماء، أو أن[ج] لا يكون لحركتها علة!؟ هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف.

[ب] وأما هذه المسألة فما أكثر فرحهم بها، لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا الفلاسفة فيها. والسبب في ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب، والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء شيء من الموجودات، فإنه يختلف باختلاف طبائع الموجودات. وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها إلا نفس طبائعها وصورها. وأما الأمور المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها، وهي التي أوجبت تركيبها[د] واقتران أجزائها بعضها إلى بعض. مثال ذلك أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوي إلى أسفل إلا صفة الأرضية، وليس للنار سبب في أن تعلو إلى فوق إلا نفس طبيعتها وصورتها. وبهذه الطبيعة قيل إنها مضادة للأرض. وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل، بل ذلك بمقتضى طباعهما. وإذا وجب اختلاف الجهات لأنفسها، واختلاف الحركات لاختلاف الجهات، فليس هاهنا سبب يعطى في اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات[هـ] المتحركات، واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها، أعني أن بعضها أشرف من بعض. مثال ذلك أن الإنسان إذا أحس بالحيوان[و] يقدِّم في الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه، ثم يتبع بها الأخرى، فقال: لِمَ كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الأخرى، دون أن يكون الأمر بالعكس؟ لم يكن هنالك سبب يوفي[ز] ذلك، إلا أن يقال إنه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون[ح] رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها. وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان: يمين ويسار. وأن

(أ) ب. النقل (ب) ي: حركات (ج) ب، ي: "وان" عوض "او ان" (د) ب: تركيبها (هـ) ي: الجهات (و) ب، ي. الحيوان (ز) ب: سقط "في" (ح) ب. أضيف "له".

اليمين هي التي تُقَدِّمُ ابتداء[أ]، لقوة تختص بها. وأن اليسار هو الذي يتبع ابتداء[ب]، في الأكثر، اليمين لقوة تختص بها، وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس. أعني أن تكون جهة اليمين هي جهة اليسار، لأن طبائع[ج] الحيوان تقتضي ذلك، إما اقتضاء أكثريا وإما دائما[د].

[ج] وكذلك الأمر في الأجرام السماوية؛ إذ لو سأل سائل فقال: لِمَ تتحرك السماء من جهة دون جهة؟ قيل: لأن لها يمينا ويسارا، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين في بعضها، هي جهة اليسار في البعض. وهي مع هذا الجزء الواحد منها[هـ] تتحرك إلى الجهتين المتضادتين: كالرجل الأيسر الأعسر. فكما أنه لو سأل سائل فقال: إن حركة الحيوان كانت تتم، لو كان يمينه يساره ويساره يمينه، فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه يسارا؟ لقيل له: ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يمينا اقتضت بجوهرها أن تكون يمينا، وألا تكون يسارا. وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يسارا، وألا تكون يمينا. وأن الأشرفَ للجهة الأشرفِ. كذلك إذا سأل سائل: لما اختصت جهة[و] اليمين في الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا، وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس، كالحال في أفلاك الكواكب المتحيرة؟ لم يكن له جواب، إلا أن يقال: الجهة الأشرف اختصت بالجرم الأشرف، كالحال في اختصاص النار بفوق، والأرض بأسفل.

[د] وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين، ما عدا الحركة اليومية، فلضرورة تضاد الحركات هاهنا، أعني: حركة الكون والفساد. وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل في هذا[ز] الموضع.

فلما اعترض عليهم أبو حامد هذه المسألة، وقال: إنه ليس لهم عليها[ح] جواب، حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة فقال:

(أ) ب، ي: "ابدا" عوض "ابتداء" (ب) نفسه (ج) ي: طبيعة (د) ب: دائميا (هـ) ب: سقط "منها" (و) ب، ي: أضيف "السماء" (ز) ب، ي: "وفي" عوض "في" (ح) ب: سقط "عليهم".

[٥- الأسباب الجزئية لا يوقف عليها إلا بعد طول تجربة]

[٤- غ ،قال أبو حامد:]

[أ] وقال بعضهم: لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت، وكان[أ] انتظام الحوادث الأرضية يستدعي اختلاف حركات وتعين جهات[ب]، كان الداعي لها إلى أصل الحركة التقرب إلى الله تعالى. والداعي إلى جهة الحركة إفاضة الخير على العالم السفلي.

قال:

[ب] وهذا باطل من وجهين: أحدهما أن ذلك إن أمكن أن يتخيل فليقض[ج] بأن مقتضى طبعه السكون، احترازا[د] عن الحركة والتغير، وهو التشبه[هـ] بالله تعالى على التحقيق: فإنه مقدس عن التغير، والحركة تغير. ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير: فإنه كان ينتفع به غيره[و]، وليس تثقل عليه الحركة ولا تتعبه[ز]، فما المانع من هذا الخيال؟

[ج] والثاني: أن الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات[ح]، فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية، وقد حصل به[ط] الاختلاف، ويحصل به تفاوت النسب، فلِمَ تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف؟ فأما جهة بعينها[ي] فليس بأولى من نقيضها في هذا المعنى[ك].

[٤-ر] قلت

[أ] إن هذا المتكلم رام أن يعطي السبب في ذلك من قبل السبب الغائي، لا من قبل[ل] الفاعل. وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك سببا غائيا، على القصد الثاني، هو ضروري في وجود ما هاهنا، وإن كان لم يوقف عليه بعد على التفصيل. لكن لا يشك[م] أنه ما من حركة هاهنا، ولا مَسِير ولا رجوع للكواكب، إلا ولها مدخل في وجود ما هاهنا، حتى لو اختلف منها شيء

(أ) ي: "وقال ان" عوض "وكان" (ب) ب، ي١: وتعيين جهات؛ ي٢: "وجهات معينة" عوض "وتعين جهات" (ج) ب: فلنقض؛ ي: فلنقص (د) ي: احر (هـ) دنيا: وهذا تشبه (و) ي: "بغيره" عوض "به غيره" (ز) ب١: الحركة ولا تتبعه؛ ي: الحركة بتبعه؛ ب٢: جاء في العبارة "وليس" عوض "ولا" (ح) ب، ي: الحركة (ط) ب، ي: "هذا" عوض "به" (ي) ب، ي: تعينها (ك) ب: هذا الغرض (ل) ب: سبب (م) ب: بعد التفصيل لكن يشك.

لاختل الموجود هاهنا. ولكن كثيرا من هذه الأسباب الجزئية: إما أن لا يوقف عليها أصلا، وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة. مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية. فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل، وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها. وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى، كالكلدانيين وغيرهم. فلذلك لا ينبغي ألا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات، إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية(أ) وسبب من الأسباب الغائية. فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو أحرى أن يكون في الأجرام السماوية. وقد ظهر في الحيوان والإنسان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة، فلا يبعد أن يظهر في آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة(ب) التي في الأجرام السماوية. وقد نجد الأوائل رمزوا في ذلك رموزا يعلم(ج) تأويلها الحكماء الراسخون في العلم، وهم الحكماء المحققون.

[ب] وأما الأول، وهو قوله إن لقائل أن يقول: إن التشبه بالله يقتضي له أن يكون ساكنا، لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة، لكن اختار الحركة لما فيها من إفاضة(د) الخير على الكائنات، فإنه كلام مختل. فإن الله ليس بساكن ولا متحرك. وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن. فإذا(هـ) تشبه الموجود بالله فإنما يتشبه به بكونه(=الجسم) في أفضل حالاته وهي الحركة.

وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه.

(أ) ب١: عالية؛ ب٢: غائبة (ب) ي: العلم والحكمة (ج) ب: ليعلم (د) ب: لكن اختيارا لما فيها من افاضته
(هـ) ب، ي١: واذا؛ ي٢: هكذا "فاذا".

المسألة السادسة عشرة[أ]

[اللوح المحفوظ.. ونفوس السماوات]

[١- الأجرام السماوية تتخيل! كلام لم يقله إلا ابن سينا]

[١-غ ، قال أبو حامد:]

[أ] مسألة في إبطال قولهم: إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة[ب] في هذا العالم، وإن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان، لا أنه جسم عريض صلب مكتوب عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح، لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتُها اتساعَ المكتوب عليه. وإذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية. ولا يتصور جسم لا نهاية له، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة.

[ب] وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات. وأن الملائكة الكروبيين(*) المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها، لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام. وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها، وهي أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة، وتلك[ج] مستفيدة. والمفيد أشرف من المستفيد. ولذلك عبّر عن الأشرف بالقلم، فقال تعالى: "علم بالقلم"(العلق ٤)، لأنه كالنقّاش المفيد مثل القلم[د]، وشبه المستفيد باللوح، هذا مذهبهم.

(*) كلمة عبرانية الأصل. الواحد: كروب. والجمع: كروبيم. وفي لسان العرب: " الملائكة الكروبيون سادة الملائكة منهم: جبريل وميكائيل وإسرافيل، هم المقربون(...) أقرب الملائكة إلى حملة العرش".

(أ) ب: مسئلة (ب) ب: الحادثات (ج) دنيا: وهذه؛ ب: وهي (د) ب: "المعلم" عوض "القلم".

[ج] والنــزاع في هذه المسألة يخالف النــزاع فيما قبلها، فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا إذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض، وهو ممكن. وأما(أ) هذه فترجع إلى إثبات علم لمخلوق(ب) بالجزئيات التي لا نهاية لها. وهذا ربما يُعتقَــد اســتحالته، فنطالبــهم بالدليل عليه، فإنه(ج) تحكم في نفسه.

[١-ر] قـلـت:

[أ] هذا الذي حكاه لم يقله أحد مـن الفلاسـفة في علمـي إلا ابـن سـينا، أعني: أن الأجرام السماوية تتخيل، فضلا على أن تتخيل(د) خيــالات لا نهايــة لها. والإسكندر يصرح في مقالته المسماة بـ "مبادئ الكل" أن هــذه الأجـرام ليسـت متخيلة. لأن الخيال إنما كان في الحيوان مـن أجـل السـلامة. وهــذه الأجــرام لا تخاف الفساد، فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس. ولو كان لها خيـالات لكان لها حواس، لأن الحواس شرط في الخيالات. فكل متخيِّــل حسـاس ضـرورة، وليس ينعكس. وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم.

[ب] وأما تأويل العقول المفارقـة، الـتي تحـرك فلكـا فلكـا علـى جهـة الطاعة لها، ملائكةً مقربين فتـأويل جــار علـى أصولهـم. وكذلـك تسـمية نفـوس الأفلاك ملائكة سماوية، إذا قصد مطابقـة مـا أدى إليـه البرهـان ومـا(هـ) أتـى بـه الشرع.

[٢- الأحلام والنبوة .. كلام لابن سينا واهي المقدمات]

[٢-غ] قـال أبو حامد:

[أ] واستدلوا فيه بأن قالوا: ثبت أن الحركة الدورية إرادية، والإرادة تتبع المــراد، والمراد الكلي لا يتوجه إليه إلا إرادة كلية، والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء: فإن كـــل موجود بالفعل معين جزئي، والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيــرة واحــدة فلا يصدر عنها شيء جزئي. بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة. فللفلك في كـــل(و) حركة جزئية معينة، من نقطة (ز) إلى نقطة معينة، إرادة جزئية لتلك الحركة. فله لا محالة

(أ) ب: اما (ب) ب: المخلوق؛ ي: الخالق (ج) ب: فيطالب...لانه؛ ي: فيطالّب منهم...فانه (د) ب: سقط "فضلا على ان تتخيل" (هـ) ي١: بما؛ ي٢: مع ما (و) ب، ي، ت: بكل؛ دنيا: في كل (ز) ي: أضيف "معينة".

تصور لتلك الحركات[أ] الجزئية بقوة جسمانية، إذ الجزئيات[ب] لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية. فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد، أي علم به، سواء كان جزئيا أو كليا. ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها، أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض، من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة، وبعضها في وسط سماء قوم وتحت قوم[ج]. وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية.

[ب] وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية: إما بغير واسطة، وإما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة. وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التي بعضها سبب للبعض. فإذن[د] الأسباب والمسببات ترتقي في سلسلتها إلى[هـ] الحركات الجزئية[و] السماوية. فالمتصور للحركات متصور للوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة. ولهذا[ز] يطلع على ما يحدث، فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته. فمهما تحققت العلة تحقق المعلول[ح]. ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل، لأنا لا نعلم جميع أسبابها. ولو علمنا جميع الأسباب لعلمنا جميع[ط] المسببات: فإنا مهما علمنا أن النار سيلتقي بالقطن مثلا في وقت معين، فنعلم احتراق القطن. ومهما علمنا أن شخصا سيأكل، فنعلم أنه سيشبع. وإذا علمنا أن شخصا سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز وعرفه، فنعلم[ي] أنه سيستغني بوجود الكنز. ولكن هذه الأسباب لا نعلمها؛ وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب. فإن عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة[ك] بجميع المسببات. إلا أن السماويات كثيرة؛ ثم لها[ل] اختلاط بالحوادث الأرضية. وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها[م] ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول، ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة.

[ج] ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته. ومهما اطلع على الشيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظه، وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاته[ن]، فإن من غريزتها محاكاتها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض

(أ) ي: الحركة (ب) ي١: اذ الحركات الجزئية؛ ي٢: اذ الحركات (ج) دنيا: السماء فوق قوم وتحت قدم قوم؛ ب: سماء قوم وتحت قدم قوم (د) ي· فان (هـ) ب: والمسببات في سلسلتها تنتهي إلى (و) دنيا: أضاف "الدورية" (ز) ب: فبهذا (ح) ب: مهما تحققت العلة (وسقط "تحقق المعلول")؛ ي: فمهما...المعلول الحادث (ط) ب، ي: سقط "جميع" (ي) دنيا: نعلم احتراق...نعلم أنه...في الكنز ويعرفه نعلم (ك) ب: "لحصل" عوض "لحصلت المعرفة" (ل) ب١، ي١: "لها" عوض "ثم لها"؛ ب٢، ي٢: ولها (م) ب، ي: عليه (ن) ب، ي، ت: تسارعت...محاكاتها؛ دنيا: سارعت... محاكاته.

المناسبة، أو الانتقال منها إلى أضدادها، فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما: يمثل الخيال[أ] الرجل بشجر، والزوجة بخف، والخادم ببعض أواني الدار، وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر: فإن الزيت[ب] سبب للسراج الذي هو سبب الضياء. وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل.

[د] وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول، إذ ليس ثم حجاب. ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا. فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية[ج] صرفنا عنه. وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما[د] للاتصال.

[هـ] وزعموا أن النبي[هـ] يطلع على الغيب بهذا الطريق[و]، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام. ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه. وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره، وربما يبقى مثاله، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير. ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ، لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام، لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة. ومعناه هذا الذي ذكرناه، فهذا ما أردنا أن نورده لتفهيم مذهبهم.

[٢-ر] قلت:

[أ] قد قلنا إن هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به إلا ابن سينا. وأما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات، وإن كانت مقنعة[ز] جدلية. وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئي فإنه إنما يصدر عن المتنفس، من قبل تصور جزئي لذلك المفعول، وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي. ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى: وهي أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية، فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من المفعولات[ح] الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور جزئي، وهو الذي يسمى خيالا. وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط، بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت وغير ذلك.

[ب] والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوي العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية

(أ) دنيا: أضاف: "كما يمثل"؛ ي: أضيف "وقد يمثل الخيال" (ب) دنيا: بزيت فان الزيت؛ ب١: بزيت البذر فان البذر؛ ب٢: بزيت البذر فان النور (ج) ي: الجسمية (د) ي: استعدادنا (هـ) ب: لم ترد كلمة "المصطفى" (و) ب: أضيف "ايضا" (ز) ب: مقدمة (ح) ي: المعقولات.

لها، مثال ذلك: أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة. وكذلك الأمر فيما يصدر من الصنائع[أ] بالطبع عن الحيوانات، وكأن هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية، أعني: أنها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به.

[٣–والذي يلزم عن أصول الفلاسفة أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا]

[ج] فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي، لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس. ولا يمكن أن تكون أفعالنا صادرة عن التصور الجزئي. ولذلك ما يرى القوم أن الصور[ب] الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية[ج]، مثل الصورة التي يفر بها البغاث من[د] الجوارح، والتي بها تصنع النحل بيوتها. وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس، فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي، الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات.

[د] وهذا الخيال الكلي[هـ] هو الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصا دون شخص. وأما الإرادات الجزئية فهي التي تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد. وهذا لا يوجد في الأجرام السماوية. وأما أن توجد إرادة عامة للشيء[و] الكلي بما هو كلي فهو مستحيل، لأن الكلي ليس له وجود خارج الذهن، ولا هو كائن فاسد. فتقسيمه، أولا، الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب، اللهم إلا أن يقال إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات، بخلاف ما هو الأمر عندنا.

[هـ] وقوله: إن الإرادة الكلية ليس يحصل[ز] عنها جزئي خطأ، إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص، بل خيال عام: كحال

(أ) ب: الصانع (ب) ب: الصورة (ج) ب، ي: والشخصية (د) ب: مما يصيد من (هـ) ب: سقط "الكلي" (و) ب: للجزء (ز) ب١: يصدر؛ ب٢: سقط.

الملك في اتخاذه الأجناد والمقاتلة. وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه، فليس تتعلق به إرادة أصلا. ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التي قلنا. فالأجرام السماوية إن تبين من أمرها أنها تعقل ما هاهنا من جهة ما تتخيل[أ]، فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود(=التصورات العامة)، لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الإحساسات. والأظهر أن لا يكون ذلك عن[ب] التصور الجزئي، وبخاصة إذا قيل إن ما يصدر عنها هاهنا إنما يصدر على[ج] القصد الثاني.

[و] لكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ما هاهنا. وهل تعقل ما هاهنا، على أنه غير ذواته، فيه نظر يفحص عنه في المواضع الخاصة به؟! وبالجملة إن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم.

[ز] وأما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا. وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي. وأما وجود علم لأشخاص[د] غير متناهية بالفعل، من جهة ما هو علم شخصي، فشيء ممتنع. وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالا. ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة، وهو فعل سفسطائي لا جدلي.

[ح] وهذا الذي قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع. والذي يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا. لأن هذه الخيالات، كما قلنا، إنما هي لموضع السلامة، سواء كانت عامة أو خاصة. وهي أيضا من ضرورة تصورنا بالعقل. ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا، وتصور الأجرام السماوية، إذ[هـ] كان غير كائن ولا فاسد، فيجب أن لا يقترن بخيال، وألا يستند إليه بوجه من الوجوه. ولذلك ليس ذلك الإدراك لا كليا ولا جزئيا، بل يتحد هنالك العلمان ضرورة، أعني الكلي والجزئي، وإنما يتميز هاهنا في المواد من قِبل هذا المعنى. ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك، وهذا يبين على التمام في موضعه.

(أ) ب: تخيل (ب) ب: ان يكون ذلك على (ج) ب: عن (د) ب: الاشخاص (هـ) ب: اذا.

[٤- كلام بعضه من جنس المسموع، وبعضه معاندة صحيحة]

[٣- غ] قال أبو حامد:

[أ] والجواب أن نقول: بِمَ تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء؟ وكذا من يرى في المنام، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى، أو بتعريف ملك من الملائكة، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه. فلا دليل في هذا، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم. فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا. فلا متمسك في الشرعيات! ويبقى[أ] التمسك بمسالك العقول. وما ذكرتموه، وإن اعترف بإمكانه، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات، فلا يعرف وجوده[ب]، ولا يتحقق كونه[ج]. وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل.

[ب] وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا فمبنيٌّ على مقدمات كثيرة لسنا نطوِّل بإبطالها، ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها: المقدمة الأولى قولكم: إن حركة السماء إرادية، وقد فرغنا من هذه المسألة وإبطال دعواكم فيها. الثانية: أنه إن سلم ذلك، مسامحة به لكم، فقولكم: إنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلَّم. بل[د] ليس ثَمَّ جزء[هـ] عندكم في الجسم فإنه شيء واحد وإنما يتجزأ بالوهم، ولا في الحركة، فإنها واحدة بالاتصال، فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأُيون(=ج. أين: الأمكنة) الممكنة لها كما ذكروه، ويكفيها التصور الكلي والإرادة الكلية.

[ج] ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية مثالا لتفهيم غرضهم: فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة. لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص، بل[و] لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه إلى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه، والجهة التي يسلكها، ويتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول[ز] إليه بالحركة. فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي، وهو مسلَّم[ح]: لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة، والمسافة غير متعينة، فيفتقر تعيين[ط] مكان عن مكان، وجهة عن جهة، إلى إرادة أخرى جزئية.

(أ) ب، ي: "ينفي" عوض "يبقى" (ب) ي١: له وجود؛ ي٢: وجود له (ج) ب: كذبه (د) دنيا: "إذ" عوض "بل" (هـ) ي: حد (و) دنيا: أضاف "لا بد في الحركة الإرادية من إرادة جزئية و" (ز) ي١، ي٢: للحركة غير المحل الموصل (ي٢: المحرك) (ح) دنيا: أضاف "لهم في الحج" (ط) ب: تعين.

[د] وأما الحركة السماوية فلها وجهة واحدة : فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه، والحركة مُرادة. وليس ثم إلا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد(أ)، فهو كهَويّ الحجر إلى أسفل: فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق. وأقرب الطرق الخط المستقيم(ب). فتعين الخط المستقيم، فلم(ج) يفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث، سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز، مع تجدد القرب والبعد، والوصول إلى حد، والصدور عنه. فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية للحركة، ولا يفتقر إلى مزيد(د). فهذه مقدمة تحكموا بوضعها.

[٣-ر] قلت:

[أ] أما قول أبي حامد: "والجواب أن يقال بم تنكرون"، إلى قوله: "فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه"، هو جواب من جنس المسموع، لا من جنس المعقول. فلا معنى لإدخاله في هذا الكتاب. والفلسفة(هـ) تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه(و)، وأن مدركه(ز) الشرع(ح) فقط. واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة، فلا معنى أيضا لإدخاله. وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا ليس بشيء.

[ب] وأما المعاندة العقلية التي أتى بها في هذا الباب لابن سينا فهي معاندة صحيحة: فإنه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات(ط) جزئية حتى يقتضي ذلك أن يكون لها تخيل. فإن المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية، له(ي) لا محالة تخيل لتلك التي يتحرك(ك) عليها ولتلك الحركات، إذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر. والمستدير، كما قال، إنما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة. وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة(ل) جزئية، في ما دونها من الموجودات، فإنه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط، التي تلك الجزئيات جزئيات لها، لا وجود جزئي جزئي من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي. فإنه إن كان الأمر كذلك

(أ) ب: وجه واحد وضرب واحد وجسم واحد؛ ي: سقط "وجسم واحد" (ب) دنيا: أضاف "الذي هو عمود على الأرض" (ج) ب، ي: "لم" عوض "فلم" (د) ب، ي: مريد (هـ) ب، ي: والفلاسفة (و) ي١: عنه بقصوره؛ ي٢: "بقصوره" عوض "عنه" (ز) ب: وان يدركه (ح) ي: لم ترد كلمة "الشرع" (ط) ي: حركة جزئية في مسافة (ي) ب: سقط "له" (ك) ب١: تحرك؛ ب٢، ي: تتحرك؛ ب٣: متحرك (ل) ب: متنفسة.

لزم أن تكون السماء ولا بد متخيلة. فالنظر إنما هو في الجزئيات الحادثة عنها في: هل هي مقصودة لأنفسها أو لحفظ النوع فقط؟ وليس يمكن أن يبين هذا في هذا الموضع. لكن يظهر أن هاهنا، ولا بد، عناية بالجزئيات من جهة(أ) وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة(ب) المعرفة بما يحدث في المستقبل. وهي في الحقيقة عناية بالنوع(ج).

[٥- اعتراضات الغزالي كمن أخذ مقدمات هندسية.. فضرب بعضها ببعض]

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] المقدمة الثالثة : ومن(د) التحكم البعيد(هـ) جدا قولهم: إنه إذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها ولوازمها، وهذا هوس محض، كقول القائل: إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة(و)، وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه، وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله، والمواضع التي لا يقع(ز)، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه، وما يحصل من التفرق فيها، وما يحصل في أخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة، وما يستحيل من أجزائه إلى العرَق، وهلم جرا، إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه(ح)، مما الحركة علة فيه، أو شرط أو مهيأ أو معد(ط). وهو هوس لا يتخيله عاقل، ولا يغتر به إلا جاهل. وإلى هذا يرجع هذا التحكم.

[ب] على أنا نقول: هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس(ي) الفلك هي الموجودة(ك) في الحال، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها في الاستقبال؟ فإن قصرتموه(ل) على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب، واطلاع الأنبياء في اليقظة، وسائر الخلق في النوم، على ما سيكون في الاستقبال بواسطته(م). ثم بطل مقتضى الدليل، فإنه تحكم، بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه. حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع

(أ) ب: "بالجهة" عوض "من جهة" (ب) ب١: تقدمه، ب٢: تقديمه (ج) ب: في النوع (د) ب١: وهو؛ ب٢: وهي؛ ب٣: وهذا (هـ) ب: بعيدا (و) ب: ومجاوزة (ز) دنيا: أضاف "عليها" (ح) ب، ي: وفي غير بدنه (ط) ب: ومعد؛ ي: سقط "او معد" (ي) ب، ي: بنفس (ك) ي: موجودة (ل) ي: قصدتموه (م) ب: بواسطة.

الحوادث المستقبلة، وأسباب جميع الحوادث، حاضرة في الحال. فإنها هي الحركة السماوية. ولكن تقتضي المسبب، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة. وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر. فكيف يعرف تفصيل[أ] الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق، في حالة واحدة من غير تعاقب، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله.

[ج] فإن قلبوا علينا هذا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله، بالاتفاق، بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات! بل مهما دار نفس الفلك دورة[ب] نفس الإنسان، كان من قبيل نفس الإنسان. فإنه شاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة. فإن لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن أنه من قبيله. فإن لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن، والإمكان يبطل دعواه القطع بما قطعوا به.

[د] فإن قيل: حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضا جميع الأشياء. ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم، وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شغلها عن غيره. وأما النفوس الفلكية فبريئة عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل، ولا يستغرقها هم وألم وإحساس فعرفت جميع الأشياء.

[هـ] قلنا : وبم عرفتم أنه لا شاغل لها؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة؟ أو ما الذي يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة؟ ومن أين عرف[ج] انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا، وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا؟ فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية؟

[و] هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية.

[٤-ر] قلت:

[أ] أما استبعاده أن يكون هاهنا عقل بريء من المادة يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية، على جهة الحصر لها، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها. ولا أيضا وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها. لكن القوم، أعني الفلاسفة، يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة.

(أ) دنيا: أضاف "جميع" (ب) ب١، ي: "من" عوض "دورة"؛ ب٢: دورة من (ج) دنيا: عرفتم.

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزئي متخيل. وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم، وكيف يقع الإعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان من قبل العلم القديم، فأمر يدعي القوم أن عندهم بيانه من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل، لا من[أ] الجزئي الذي يخص وقتها[ب]، والأشخاص المعروفة عندها؛ لأن النفس هي بالقوة جميع الموجودات؛ وما بالقوة فهو يخرج إلى الفعل، إما من قبل الأمور المحسوسة، وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة عن المحسوسات في الوجود، أعني العقل الذي من قبله سارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة، لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لهم.

[ب] وبالجملة، فيزعمون أنه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة. وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما هاهنا انقسم إلى كلي وجزئي. وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا. وهذا أو ضده، ليس يمكن أن يتبين في هذا الموضع. وإنما التكلم في هذه الأشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا ولا إقناعا في بادئ الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل يعترض بعضها على بعض. فإن ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه، لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي. وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الأجرام السماوية وبين نفس الإنسان هي كلها مطالب غامضة. ومتى[ج] تكلم في شيء منها في غير موضعه أتى الكلام فيها إما غريبا، وإما إقناعيا وفي بادئ الرأي؛ أعني من مقدمات ممكنة. مثل قولهم: إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق النفس الإنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه، فإن هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها أنها ممكنة وأنها تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة.

[ج] فهذا آخر ما رأينا أن نذكره في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل الإلهية، وهي معظم ما في هذا الكتاب. ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية.

(أ) ب: "المعنى" عوض "من" (ب) ب: الذي شخص فيها (ج) ي: ومن.

القسم الثاني

الطبيعيـــات

[مقدمة..]

[١- ما هو علم .. وما ليس بعلم]

[١-غ] قال أبو حامد:

[أ] "أما الملقب(أ) بالطبيعيات فهي(ب) علوم كثيرة نذكر أقسامها" إلى قوله: "وإنما نخالفهم(ج) من جملة(د) هذه العلوم في أربع مسائل". (مل ٢٢)

[١-ر] قلت:

[أ] أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو. وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له، فليست كما عدها:

[ب] أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي، لأن العلم الطبيعي نظري، والطب عملي. وإذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين، مثل تكلمنا في الصحة والمرض. وذلك أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية، والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ أحدهما، ويبطل الآخر، أعني أنه ينظر في الصحة من حيث يحفظها، وفي المرض من حيث يزيله.

[ج] وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضا منها. وإنما هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث في العالم. وهو من نوع الزجر والكهانة. ومن هذا الجنس هو

(أ) دنيا: الملقبة (ب) ب١: وهي؛ ب٢: فهو (ج) ب١، ي: يخالفونهم؛ ب٢: تخالفوهم (د) ب: "من جعل" عوض "من جملة".

أيضا علم الفراسة. إلا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة لا المستقبلة. وعلم التعبير هو أيضا من نحو علوم تقدمة المعرفة بما يحدث، وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا، وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به في العمل. وأما علوم الطلسمات فهي باطل. فإنه ليس يمكن، إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيرا في الأمور المصنوعة، أن يكون ذلك التأثير لها إلا في المصنوع، لا أن يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه. وأما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب، ولا مدخل لها في الصنائع النظرية.

[د] وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها، وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه، لأن الصناعة قُصاراها إلى أن تتشبه بالطبيعة، ولا تبلغها في الحقيقة. وأما هل تفعل شيئا يشبه في الجنس(أ) الأمر الطبيعي، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا إمكانه. والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان.

[هـ] وأما الأربع مسائل التي ذكر فنحن نذكر واحدة منها.

[٢- مبادئ الشرائع ليست موضوع بحث نظري، والمسلمات في الشرع كالمسلمات في العلم]

[٢-غ] قال أبو حامد :

[أ] المسألة الأولى: حكمهم بأن هذا الاقتران المُشاهَد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، وليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. والثانية قولهم: إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة(*) بأنفسها ليست منطبعة في الجسم، وإن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير، وإلا فهو(=النفس كجوهر) قائم بنفسه في كل حال (ب). وزعموا أن ذلك

(*) اهتم ابن سينا اهتماما خاصا بإثبات كون النفس جوهرا مستقلا عن البدن الخ... انظر تفصيل ذلك في كتابنا "بنية العقل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ٤٦٣ وما بعدها.

(أ) ي: الحس (ب) دنيا: "في حال الموت" عوض "في كل حال".

عرف بالبرهان العقلي. الثالثة قولهم: إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية، لا يتصور فناؤها. الرابعة قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد.

[ب] وإنما لزم[أ] النزاع في الأولى من حيث إنه ينبني[ب] عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، مثل قلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى، وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك. وأوّلوا ما في القرآن من إحياء الموتى، وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم. وأولوا تلقف العصا سحر السحرة على إبطال الحجة الإلهية، الظاهرة على يد موسى، شبهات المنكرين. وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده[ج] وزعموا أنه لم يتواتر.

[ج] ولم تُثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا في[د] ثلاثة أمور:

[١] أحدها في القوة المتخيلة، فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل؛ وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر الناس في النوم. فهذه خاصية النبوة للقوة[هـ] المتخيلة.

[٢] الثاني: خاصية في القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب ذكي إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل، وإذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه. وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة. وإذا حضر في ذهنه حد[و] النتيجة خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفي النتيجة. والناس في هذا منقسمون: فمنهم من يتنبه بنفسه، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير. وإذا جاز أن ينتهي طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا، حتى لا يتهيأ[ز] لفهم المعقولات مع التنبيه، جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة إلى أن يتنبه لكل المعقولات، أو لأكثرها، وفي أسرع الأوقات وأقربها. ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب أو بعضها، وفي الكيفية، حتى يتفاوت في السرعة والقرب. فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدسا[ح] في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات، فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم، بل كأنه متعلم[ط] من نفسه. وهو الذي وصف بأنه "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور"(النور ٣٥).

[٣] الثالث القوة النفسية العملية قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر. ومثاله أن النفس منا إذا توهمت شيئا خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها، فتحركت إلى

(أ) ب: يلزم (ب) ب: ينتفي (ج) ب: وقوعه (د) ب: الا الخصوصية في (هـ) ي: بالقوة؛ دنيا: التي هي للقوة
(و) ب: حدا (ز) ي: يظهر "لا يتنبه" (ح) ب١: يستمر حدسها؛ ب٢: تستمد حدسا (ط) ب: الى معلم بل كانه يتعلم.

الجهة المتخيلة المطلوبة، حتى إذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت أشداقه، وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنه. وإذا تصورت الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة. بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء، طرفاه على حائطين، اشتد توهمه للسقوط، فانفعل الجسم بتوهمه وسقط. ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ولم يسقط. وذلك لأن الجسم والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه. إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره؛ خلق ذلك في جبلته. فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه[أ]، فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض تنخسف بقوم. وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء، فيحدث من نفسه تلك السخونة أو البرودة، وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبي. ولكن إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيوانا أو ينشق القمر الذي لا يقبل الانخراق.

[د] فهذا مذهبهم في المعجزات. ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى وغيره، فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون، من أن الله تعالى قادر على كل شيء. فلنخض في المقصود.

[٢-ر] قلت:

[أ] أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل: فإنها مبادئ الشرائع. والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية.

[ب] والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع

(أ) ب١: غيره؛ ب٢: سقط "غير بدنه".

العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا، فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية[أ].

[ج] وأما ما حكاه في أسباب[ب] ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به إلا ابن سينا. وإذا صح الوجود، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم، بغير استحالة، فإن ما أعطى من ذلك السبب ممكن. وليس[ج] كل ما كان ممكنا في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله: فإن الممكن في حق الإنسان معلوم. وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه. فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان، ممكن في نفسه. وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء.

[د] وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس. وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع، كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزات[د] سائر المعجزات.

[هـ] فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة، وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد[هـ] في غير ما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا، الذي هو الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق.

[و] وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء إلا ابن سينا. والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث[و] (=المحدثون: الإسلاميون) منهم: "العقل الفعال"، ويسمى في الشريعة ملكا.

فلنعد إلى ما قاله في المسائل الأربع.

(أ) ب: الصنائع العملية...الامور العلمية (ب) ب: اثبات (ج) ب١، ب٢: جسم تغير...الممكن اذ ليس (ب٢: او ليس)؛ ي: ... استحالته ... (د) ب: المعجزة (هـ) ي: "ابن سينا" عوض "ابو حامد" (و) ب: يسميه الحذاق.

المسألة السابعة عشرة[أ]

[السببية ... أم "العادة" ؟!]

[١– الغزالي: الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببا، وما يُعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا]

[١–غ] قال أبو حامد:

[أ] الاقتران[ب] بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا. بل كل شيئين[ج]، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر: مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانها لِمَا سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها[د] على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت[هـ]، بل لتقدير. وفي المقدور[و] خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات.

[ب] وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن[ز] مثلا، مع ملاقاة النار: فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه. وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات.

(أ) ب١: مسئلة؛ ب٢: المسئلة السابعة عشر؛ ي: الاولى (ب) ب، ي: الافتراق (ج) ب١: كل ذلك شيئان، (د) ب١: يخلقها؛ ب٢: بخلقها (هـ) ي: سقط "غير قابل للفوت" (و) ب: (سقط "لتقدير و") (ز) ب، ي، ت · والقطن.

[ج] المقام الأول: أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق[أ] هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. وهذا مما ننكره. بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق[ب] السواد في القطن والتفرق في أجزائه، وجعله حراقا ورمادا، هو الله تعالى: إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. فأما النار، وهي جماد فلا [ج] فعل لها.

[د] فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول **عنده**، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى[د] المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع [هـ] النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه؛ ومعلوم أنها موجودة عنده، و لم يقل أحد إنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول(الله)، إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة. وهذا مما يقطع به (=يقول به) الفلاسفة القائلون بالصانع، والكلام[و] معهم.

[هـ] فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به، بل نبين هذا بمثال: وهو أن الأَكْمَه لو كان في عينيه غشاوة و لم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا وفتح أجفانه فرأى الألوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان فاعله فتحُ البصر. وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا، والحجاب مرتفعا، والشخص المقابل متلونا، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل ألا يبصر، حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء، علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره.

[و] فمن أين يأمن الخصم[ز] أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب. ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه. وهذا ما لا مخرج عنه على قياس أصلهم. ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام، وعلى الجملة عند اختلاف نسبها، إنما تفيض من عند "واهب الصور"، وهو ملك أو ملائكة؛ حتى قالوا: انطباع صورة الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور؛ وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة. وطردوا هذا في كل حادث.

(أ) ب: الاحراق (ب) ب، ي: خلق (ج) ب، ي١، ي٢: فهي جماد لا (ي٢: فلا) (د) ب١، ب٢: ان انسلاك (ب٢: انسلال) الروح والقوى (هـ) ب: فاعل ابنه بايداع (و) ب: فلا كلام (ز) ي: الحكم.

وهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب.

[٢- ابن رشد: فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل..!]

[١-ر] قلت:

[أ] أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل.

[ب] وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما[أ] تتم أفعالها بسبب من خارج: إما مفارق وإما غير مفارق: فأمر ليس معروفا بنفسه، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير. وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يُحسّ أن بعضها يفعل بعضا، لموضع (=لمكان =بسبب) ما هاهنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها، فإن ذلك ليس بحق. فإن التي لا تحس أسبابها، إنما صارت مجهولة ومطلوبة من (جهة) أنها لا يحس لها أسباب. فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية.

[ج] وأيضا، فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فإنه[ب] من المعروف بنفسه أن للأشياء[ج] ذوات، وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه. ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه، ولا حَدٌّ (=ماهية)، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولا شيئا واحدا، لأن ذلك الواحد

(أ) ب: بما (ب) ب: أضيف "ليس" (ج) ب: الاشياء.

يسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه أو[أ] انفعال يخصه أو ليس له ذلك[ب]؟ فإن كان له فعل يخصه، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم.(*)

[د] وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه[ج]، أو هي أكثرية أو فيها الأمران جميعا، فمطلوب يستحق الفحص عنه. فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات، إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تتناهى: فقد تكون إضافة تابعة[د] لإضافة. ولذلك لا يقطع[هـ] على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره. لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها.

[هـ] وأما أن الموجودات المحدثة[و] لها أربعة أسباب، فاعل ومادة وصورة وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه. وكذلك كونها ضرورية في وجود المسبَّبات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبَّب، أعني: التي سماها قوم مادة، وقوم شرطا ومحلا، والتي يسميها قوم صورة[ز]، وقوم صفة نفسية.

[و] والمتكلمون يعترفون بأن هاهنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون: إن الحياة شرط في العلم. وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق

(*) يقول الفارابي : "الواحد يقال على أنحاء كثيرة"، يذكرها ويشرحها. وما يهمنا هنا بصدد عبارة ابن رشد، هو "الواحد": الذي "يقال على المنحاز بماهية، أي ماهية كانت ، منقسمة أو غير منقسمة، متصورة كانت أو خارج النفس، وهو المنحاز بما له من قسط الوجود، والمنحاز بقسطه من الوجود. فإن الواحد بهذا المعنى من شأنه أن يساوق الموجود، مثل الشيء، فإنه لا فرق بين أن يقال كل شيء من الأشياء وبين أن يقال كل واحد (...) ويلحق في كل مشار إليه في موضوع مثل زيد وعمرو أن يقال فيه إنه واحد منحاز بماهية ما، وواحد بأنه منحاز بنهاية تخصه، وواحد لأنه منحاز بمكان يخصه، وواحد بأنه جملة جسم أجزاؤه مرتبطة مؤلفة، وواحد بأنه جملة تتعاون أجزاؤها على بلوغ الغرض الذي كون لأجله". الفارابي. كتاب الواحد والوحدة. تحقيق محسن مهدي.دار "توبقال". الدار لبيضاء. ١٩٨٩. ص ٥١-٥٢.

(أ) ب: "و" عوض "او" (ب) ي: "فعل" عوض "ذلك" (ج) ي: "منه" أو "عنه" (د) بيرغ: "عائقة" عوض "تابعة" (هـ) ت: لا نقطع (و) ت: ما معناه "مركبة" (ز) ب: سقط "والتي يسميها قوم صورة".

وحدودا (=ماهيات)، وأنها ضرورية في وجود الموجـود. ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد. وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسمونه الدليل، مثل ما يقولون إن الإتقان(أ) في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا، وكون الموجود مقصودا به غايةٌ ما، يدل على أن الفاعل له عالم به. والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه(ب) الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة.

[ز] فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع لـه. فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون! ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها(ج) تأتلف البراهين! ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا!

[٣- فما أدري ما يريدون باسم "العادة": عادة الفاعل؟ عادة الموجودات؟ عادتنا في الحكم على الأشياء؟]

[ح] وأما من يسلم أن هاهنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا عادة جاز، وإلا(د) فما أدري ما يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل (=الله)، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات.

[١] ومحال أن يكون لله تعالى عادة: فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: "ولن تجد لسنة الله تبديلا" (الأحزاب ٦٢)، "ولن تجد لسنة الله تحويلا" (فاطر ٤٣).

[٢] وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن

(أ) ب: الاتفاق (ب) بيرغ: إدراك (ج) ب: سقط "منها" (د) ب: سقط "وإلا".

كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء، إما ضروريا وإما أكثريا.

[٣] وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه، إذا حقق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي: مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، يريد[أ] أنه يفعله في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

[ط] فكما قلنا، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل[ب] بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل[ج]، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلا عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات، ففيه اختلاف الحكماء من وجه، ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها. وأن هذا الفاعل يتناول فعلُه هذه الموجودات بوساطة مفعول له[د]، هو غير هذه الموجودات: فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولى، وهو الذي يسمونه "واهب الصور".

[ي] والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه. وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة [هـ] هو هذا المعنى. فإن كنت ممن يشتاق إلى هذه الحقائق، فاسلك إلى الأمر من بابه. وإنما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية، لأنهم لم يقدروا[و] أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد والرطب واليابس، التي هي أسباب ما تحدث هاهنا من الطبائع عندهم[ز] وتفسد. والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر هاهنا مما ليس له سبب ظاهر[ح] إلى الحار والبارد والرطب واليابس، ويقولون إنه عندما تمتزج هذه الأسطقسات امتزاجا ما[ط] تحدث هذه

(أ) ب: يريدون (ب) ب، ي: قد (ي: سقط "قد") تفعل (ج) ب: الفاعل (د) ي: معقول له؛ ت: معقول... (هـ) ب: الفلاسفة (و) ب: "يقدرون" عوض "لم يقدروا" (ز) ي: سقط "عندهم" (ح) ي: "ليس ينسب" عوض "ليس له سبب ظاهر" (ط) ي: "امتزاجات" عوض "امتزاجا ما".

الأشيـاء على أنها تابعة لتلك الأمزجة، مثل ما تحدث الألـوان وسـائر الأعـراض، وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء[أ].

[٤- لست أعلم أحدا من الفلاسفة قال هذا على الإطلاق ...]

[٢-غ] قـال أبو حامد:

[أ] المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة، إلا أن تلك المبادئ أيضـا تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار، صـدور النـور مـن الشمس. وإنما افترقت الـمحال في القبول لاختلاف استعدادها: فإن الجسم الصقيل يقبـل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر، والمدر(=الطين) لا يقبل[ب]. والهـواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع. وبعض الأشياء يلين بالشمس، وبعضها يتصلـب. وبعضـها يـبـيـض كثوب القصار، وبعضها يسود كوجهه. والمبدأ واحـد والآثـار مختلفـة لاختلاف الاستعدادات في المحل. فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منـها لا منـع عندهـا ولا بخل، وإنما التقصير في القوابل.

[ب] وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطنتين متمـاثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخـرى، وليـس ثم اختيار!؟ وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار نارا. وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلـك يخرجـها عـن كونـها نارا، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن!

[٢-ر] قـلـت:

[أ] إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ مـن خـارج، فـهو لا يقـدر أن يقـول: إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول إنـها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصـور عـن المبدأ الذي مـن خارج. ولكـن لست

(أ) ي١: أضيف "واول ما قالوا"؛ ي٢: أضيف "واول من قال" (ب) ي: أضيف "هذا".

أعلم أحدا قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق. وإنما قالوا ذلك في الصور[أ] الجوهرية. وأما الأعراض فلا[ب]: فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك سائر الكيفيات الأربع (=الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة)، لكن[ج] من حيث يحفظ بها حرارة النار الأسطقسية والحرارة التي تصدر من الأجرام السماوية. وأما ما نسبه إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار، فلم يقل به أحد يعتد به. بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار. لكن لموضع الفضيلة التي هنالك، لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما. واختيارها ليس لشيء يكمل ذواتها، إذ كان ليس في ذاتها[د] نقص، بل ليكمل به مِن الموجودات مَن في طباعه نقص.

[٥- لا يجوز التكلم ولا الجدال في مبادئ الشرائع]

[ب] وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام: فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب[هـ] على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض[و] لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك. لأن المشي على الفضائل الشرعية هو[ز] ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولا بد، الواضعَ[ح] لها. فإنَّ جَحْدَها والمناظرة فيها مبطل[ط] لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت

(أ) ب: الصورة (ب) ب: سقط "فلا" (ج) ي١: "لا" عوض "لكن"؛ ي٢: سقط (د) ب: ليس بشيء...كان ليس لذواتها (هـ) ب: فواجب (و) ب: ولا يتعرض (ز) ب: وهو (ح) ب: ولا بد من هذا الواضع (ط) ب: مبطلان.

الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل؛ ولا فيما يقال فيها[أ] بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق. فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال سبحانه: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" (آل عمران ٧)[ب]. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء.

[٣–غ] قال أبو حامد:

[أ] والجواب له مسلكان، الأول أن نقول: لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار، وأن الله تعالى لا [ج] يفعل بالإرادة. وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدَث العالم. فإذا[د] ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته [هـ] عند ملاقاة القطنة النار، أمكن في العقل ألاّ يخلق (النار) مع وجود الملاقاة.

[٣–ر] قلت:

[أ] الذي وضع هاهنا أنه قد ثبت، إيهاما [و] للخصم، هو الذي يدافع به[ز] الخصم ويقول لا دليل عليه: وهو أن الفاعل الأول يفعل الإحراق، دون واسطة خلَقَها، ليكون (=الإحراق) من[ح] النار. فإن دعوى مثل هذه ترفع[ط] الحس في وجود الأسباب والمسببات. فلا يشك أحد من الفلاسفة في أن الإحراق الواقع في القطن، من النار مثلا، أن النار هي الفاعلة له، لكن لا بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلا على إحراقها. وإنما يختلفون في هذا المبدأ، ما هو: هل هو مفارق؟ أو هو واسطة بين الحادث والمفارق، سوى النار؟

[٦– ومن ترك غلاما في بيته فليجوِّز انقلابه كلبا..!]

[٤–غ] قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة:

[أ] فإن قيل: فهذا يجرُّ إلى ارتكاب محالات شنيعة: فإنه إذا أنكرتم لزوم

(أ) ب، ي: منها (ب) ب: لم يرد جزء الآية "كل من عند ربنا" (ج) ب، ي: سقط "لا" (د) ب: واذا (هـ) ب، ي: بارادة (و) ي: انما (ز) ب: يرافع به (ح) ب١: لتكون في؛ ب٢: لتكوين؛ ي: لتكون من (ط) ب١: يدفع.

المسببات عن أسبابها وأضيفت(أ) إلى إرادة مخترعها، و لم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص متعين، بل أمكن تفننه وتنوعه(ب) فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة(ج) وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا، أو انقلب حيوانا. أو(د) لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا، وانقلاب الحجر ذهبا، والذهب حجرا. وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن! وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابا، ولعله الآن فرس، وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه. وإني تركت في البيت خبزة(هـ) ولعلها انقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شيء. وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر، بل ليس من ضرورته أن يخلق من شيء(و). فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل. بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن، وقيل له: هل هذا مولود؟ فليتردد، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانا، وهو ذلك الإنسان. فإن الله قادر على كل شيء ممكن. وهذا ممكن، فلا بد من التردد فيه. وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف(ز).

ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أتى بجواب فقال:

[ب] والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق(ح) للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات كلها. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. و لم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه. بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها أن فلانا لا يقدم من سفره غدا، وقدومه ممكن. ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن. بل كما ينظر إلى العامي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور، ولا يدرك المعقولات من غير تعلم، ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء، على ما اعترفوا بإمكانه، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع. فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات، انسلت هذه العلوم عن القلوب و لم يخلقها. فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله سبحانه

(أ) ب: واضيف (ب) ب، ي١: بل بعينه وبنوعه؛ ي٢: بل بعينه وبنوعه وقت الفعل (ج) دنيا: أضاف "لقتله" (د) ب، ي: ولو (هـ) ب: جرة من الماء (و) ي: يخلق الشيء (ز) ب: أضيف "فيه" (ح) ي: يطلق.

وتعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات. ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت. فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض.

[٧- تلك شناعات تلزم المتكلمين فعلا ...]

[٤-ر] قلت:

[أ] أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه، لا دائما ولا في الأكثر، فكل ما(أ) ألزم(*) المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقيني(ب) هو معرفة الشيء على ما هو عليه. فإذا لم يكن في الوجود(ج) إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل(د)، فليس هاهنا علم ثابت بشيء(هـ) أصلا، ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر، وله المثل(و) الأعلى، الذي لا يعتاص(ز) عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة. فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع. وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا(ح) بالطبع.

[ب] وانفصال أبي حامد من هذه المحالات، بأن الله تعالى لو خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة، كأنك قلت وقت المعجزة، ليس بانفصال صحيح. وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبدا شيء تابع لطبيعة الموجود، فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود. فإن كان لنا في هذه الممكنات علم، ففي الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا. وذلك إما من قبل أنفسها، أو من قبل الفاعل، أو من قبل الأمرين، وهي التي يعبرون عنها بالعادة.

(*) في جميع النسخ والطبعات وردت "لزم". والصواب: ألزم. أي كل ما ألزم به الغزالي المتكلمين من الشناعات، على لسان الفلاسفة (٤-غ، أ)، يلزمهم فعلا.

(أ) ب: فكلما (ب) بيرغ: الحقيقي (ج) ب١: الموجودات؛ ب٢: الموجود (د) ب: سقط "والفاعل" (هـ) ب: علم ثابت لشيء؛ ي : شيء ثابت بشيء (و) بيرغ: الملك (ز) ب: يعتاض (ح) ب: كان استمرارا فاز...مجهول.

[٨- والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على "هذه الطبيعة"]

[ج] وإذ(أ) استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول، فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات. وهذه هي التي يعبر عنها، كما قلنا، الفلاسفة بالطبيعة. وكذلك علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها فهي أيضا لازمة لعلمه. ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه: فالعلم(ب) بقدوم زيد مثلا إن وقع للنبي(ج) من قبل إعلام الله له، فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي. فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة. وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود(د) التي(هـ) هو بها متعلق. فجهلنا نحن بالممكنات، إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه(و). فإنه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الأسباب الفاعلة لها، لكان يلزم إما ألا توجد ولا تعدم، أو توجد وتعدم معا. وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود. والعلم بوجود تلك الطبيعة التي(ز) توجب أحد المتقابلين على(ح) التحصيل، والعلم المتعلق بها، هو إما علم متقدم(ط) عليها(ي) وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم، أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم.

[د] والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة. وحصول العلم لنا، فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها، هو الذي يسمى للناس رؤيا، وللأنبياء وحيا. والإرادة الأزلية والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة. وهذا هو معنى قوله سبحانه "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" (النمل ٦٥). وهذه الطبيعة قد تكون واجبة

(أ) ب، ي: واذا (ب) ي١: بالعلم؛ ي٢: "بالعلم فالعلم" عوض "فالعلم" (ج) ب: "للشيء" عوض "للنبي" (د) ب: الموجودة (هـ) ب: الذي (و) ب: وعدمه؛ ي: سقط "او عدمه" (ز) ب١: هي التي؛ ب٢: "هي" عوض "التي" (ح) ب: اعني (ط) ب: العلم المتقدم (ي) ب: من علمها.

وقد يكون حدوثها على الأكثر. والمنامات والوحي، كما قلنا. إنما هو إعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة. والصنائع التي تدعي تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل، إنما عندها آثار نزرة[أ] من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة، أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.

[٩- مبدأ التجويز وما يجر إليه من شناعات...]

[٥-غ] قال أبو حامد:

[أ] المسلك الثاني، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما و لم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه. ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي[ب]. فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار[ج] يقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداه، فيبقى معها سخونتها، وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها! أو يحدث[د] في بدن الشخص صفة ولا يخرجه[هـ] عن كونه لحما وعظما، فيدفع أثر النار: فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر به. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن يمنع الاحتراق، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره. وفي مقدورات الله غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها. فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها!؟ وكذلك إحياء الميت، وقلب العصا ثعبانا، يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادة قابلة لكل شيء. فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما، ثم الدم يستحيل منيا، ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا. وهذا، بحكم العادة، واقع في زمان متطاول. فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه. وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل، فتستعجل هذه القوى في عملها، ويحصل به ما هو معجزة للنبي.

[ب] فإن قيل: وهذا يصدر من نفس النبي، أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي؟ قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض، بقوة

(أ) ي : "اثر" عوض "آثار نزرة" (ب) ي: يلقى شيء...صفة الشيء (ج) ي: أضيف "بحيث" (د) ي: ويحدث
(هـ) دنيا: في بدن النبي صفة لا تخرجه؛ ب: ...صفة لا يخرجه، ي: أضيف "صفة".

نفس النبي يحصل منه؟ أو من مبدأ آخر؟ فقولنا في هذا كقولكم في ذاك. والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى، إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة. ولكن وقت استحقاق حصولها انصراف همة النبي إليه، وتعين نظام الخير في ظهوره[أ] لاستمرار نظام الشرع. فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود، ويكون الشيء في نفسه ممكنا، والمبدأ به سمحا جوادا، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده وصار الخير متعينا فيه. ولا يصير الخير متعينا فيه إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه لإفاضة الخير. فهذا كله لائق بمساق كلامهم، ولازم لهم مهما[ب] فتحوا باب الاختصاص للنبي[ج] بخاصية تخالف عادة الناس: فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه، فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه!؟

[ج] وعلى الجملة: لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم. و لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصو ر، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق؟ ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة، ولا من بذر الكمثرى تفاح، ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب، ولا تتوالد قط، كالديدان. ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفأر والحية والعقرب؛ وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غائبة عنا، و لم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها. إذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا، بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه[د] مستعدا في نفسه. والاستعدادات مختلفة، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها.

[د] فقد انفتح[هـ] من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب، حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية، فاتخذوا أشكالا من هذه الأرضية، وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع، وأحدثوا بها أمورا غريبة في العالم: فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد، والبق عن بلد، إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات. فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات و لم نقف على كنهها، و لم يكن لنا سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام، للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان، حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل، وينتهض ذلك معجزة؟ ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة والأنس بالموجودات العالية، والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة؟

(أ) دنيا: انصرفت همة...ويعين...ظهورها (ب) ي: ومهما (ج) ي، ت: للشيء (د) ب، ي: لكونه (هـ) دنيا: اتضح.

ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال.

[هـ] فإن قيل: فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى، وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور. ومن الأشياء ما يعرف استحالتها، ومنها ما يعرف إمكانها، ومنها ما يقف العقل فلا يقضي فيه باستحالة ولا إمكان، فالآن ما حد "المحال" عندكم؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد، فقولوا: إن كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر. وقولوا إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد! وخلق علم من غير حياة! ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه، ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه، وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده، والحركة من جهة الله تعالى! وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعشة[أ]، فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل. وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس، فيقلب الجوهر عرضا، ويقلب العلم قدرة، والسواد بياضا، والصوت رائحة، كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا، والحجر ذهبا. ويلزم عليه[ب] أيضا من المحالات ما لا حصر له!

[و] والجواب أن المحال غير مقدور عليه. والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد. وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال. وما ليس بمحال فهو مقدور. أما الجمع بين السواد والبياض فمحال، لأنه يفهم[ج] من إثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة[د] البياض ووجود السواد. فإذا صار نفي البياض مفهوما من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محالا. وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأنا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت، فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم، لنفيه عن غير البيت. وكذلك يفهم[هـ] من الإرادة طلب معلوم. فإن فرض طلب ولا علم، لم تكن إرادة، فكان فيه نفي ما فهمناه. والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم، لأنا نفهم من الجماد ما لا يدرك. فإن خلق فيه إدراك فتسميته جمادا، بالمعنى الذي فهمناه، محال. وإن لم يدرك فتسمية الحادث[و] علما، ولا يدرك به محله شيئا، محال. فهذا وجه استحالته.

[ز] وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين إنه مقدور لله تعالى. فنقول: مصير الشيء شيئا آخر غير معقول، لأن السواد إذا انقلب كدرة[ز] (=سواد مغبرا)

(أ) ب: الرعدة؛ ي: الرعدية (ب) ب، ي: عنه (ج) ب: لانا نفهم (د) دنيا: ماهية (هـ) ب: نفهم (و) ب، ي: فتسميته (ز) دنيا: كدرة؛ بويج: قدرة (ولم يحل على أي فرق. يتكرر الفرق نفسه في الأسطر الموالية).

مثلا، فالسواد باق أم لا؟ فإن كان معدوما فلم ينقلب، بل عدم ذاك ووجد غيره[أ]. وإن كان موجودا مع الكدرة، فلم ينقلب، ولكن انضاف إليه غيره. وإن بقي السواد والكدرة معدومة، فلم ينقلب، بل بقي على ما هو عليه. وإذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة، ولبست صورة أخرى. فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت وصورة حدثت، وثم مادة قائمة[ب] تعاقب عليها الصورتان. وإذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة، وقبلت صورة أخرى: فالمادة مشتركة والصفة[ج] متغيرة. وكذلك إذا قلنا انقلب العصا ثعبانا، والتراب حيوانا. وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة، ولا بين السواد والكدرة، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة. فكان هذا محالا من هذا الوجه. وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب، حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة، فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار. وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه. وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى، وهو المحكم، وهو فاعل له[د].

[ح] وأما قولكم إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول: إنما أدركنا ذلك من أنفسنا. لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين، فعبرنا عن ذلك الفارق[هـ] بالقدرة. فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين، أحدهما في حالة والآخر في حالة، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة، وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا، ورأينا حركات كثيرة منظومة، حصل لنا علم بقدرتها[و]. فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري[ز] العادات، يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان، ولا يتبين به استحالة[ح] القسم الثاني كما سبق.

[١٠- القول الكلي الذي يحل هذه الشكوك]

[٥-ر] قلت:

[أ] لما رأى أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة، ولا صور، عنها تلزم الأفعال الخاصة بموجود موجود، هو[ط] قول في غاية الشناعة، وخلاف ما

(أ) ي: بل عدم السواد ووجد القدرة (ب) ب، ي: قديمة (ج) دنيا: والصورة (د) دنيا: عالم به؛ ب: فاعل (هـ) ب، ي: الفرق (و) دنيا: بقدرته (ز) ب: لمجاري (ح) ب: ولا تتبين باستحالة (ط) ب: وهو.

يعقله الإنسان، سلمه في هذا القول، ونقل الإنكار إلى موضعين: أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر[أ] فيه، مثل النار مثلا، فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو[ب] منها، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار. والموضع الثاني أنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة.

[ب] فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له. وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضروريا لمكان الأمور التي من خارج. فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه، إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للإحراق كما يقال في الطلق[ج] مع الحيوان.

[ج] فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه. وذلك أنه، كما يقول أبو حامد، لا فرق بين نفينا الشيء وإثباته معا، أو نفينا بعضه وإثباته معا. ومتى كان قوام الأشياء من صفتين، عامة وخاصة، وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل، فلا فرق في ارتفاع الموجود[د] بارتفاع إحدى هاتين الصفتين. مثال ذلك أن الإنسان لما كان قوامه بصفتين إحداهما عامة وهي الحيوانية مثلا، والثانية خاصة وهي النطق، فإنه كما أنا إذا رفعنا منه أنه ناطق لم يبق إنسانا، كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان. وذلك أن الحيوانية شرط في النطق. ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط.

[د] فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية: ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات[هـ] الخاصة، ولا يرى ذلك المتكلمون. مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الكائن الفاسد لكونهما[و] أعم من الحياة، كحال الحياة مع النطق. والمتكلمون لا يرون ذلك. ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهلة[ز] والبلة[ح]. وكذلك التشكل[ط] عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي

(أ) ي: يوجد (ب) ب، ي: ما تدنو (ج) ب١: النطق؛ ب٢: المطلق؛ ب٣: المنطق (د) ي، ت: الموجودات (هـ) ب: كالصناعات (و) ب: في الحي الفاسد لكونها (ز) بيرغ: اليبوسة. (في جميع النسخ "الهيئة" والصواب ما أثبتنا. يقال: " جاء فلان ولم يأتنا بهلة ولا بلة": الهلة: الفرح. والبلة: البلل: الخير. ويقال: "ما أصاب هلة ولا بلة: أي ما أصاب شيئا" م.ع ج). (ح) ب١: والعلة، ب٢: والبلية؛ ي: سقط (ط) ي: الشكل.

الشكل. وذلك أنه لو لم يكن شرطا لأمكن أحد أمرين: إما أن توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا. وإما ألا توجد. مثال ذلك أن اليد عندهم هي آلة العقل(أ) التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع. فإن أمكن وجود العقل(ب) في الجماد أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد فعله الصادر عنه. مثلما لو أمكن أن توجد حرارة من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن منها. وكل موجود عندهم له كمية محدودة، وإن كان لها عرض في موجود موجود عندهم. وله كيفية محدودة أيضا وإن كان لها عرض عندهم. وكذلك إنية كون الموجودات عندهم محدودة، وزمان بقائها محدود. وإن كان لها عرض أيضا، لكنه محدود.

[هـ] ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة، أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلتها، كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض. وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو(ج) موادها مختلفة، هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض؟ مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط؟ مثال ذلك أن الأسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان، فيكون منه دم ومني، ثم يكون من المني والدم حيوان، كما قال سبحانه "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين" إلى قوله: "فتبارك الله أحسن الخالقين" (المؤمنون ١٢ – ١٤). فالمتكلمون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد. والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون: لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط. ولكان خالقه(د) بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم. وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه. وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه. وأنت فاستفت قلبك، فما أنبأك فهو فرضك الذي يجب اعتقاده، وهو الذي كلفت إياه. والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين.

(أ) ب، ي: الفعل (ب) ب: الفعل (ج) ي: او ما (د) ب، ي: خالقها.

[و] وقد ذهب بعض الإسلاميين[أ] إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع[ب] المتقابلين. وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل. فلو طبع طبعا يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ولجوزه. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة، ولا للموجودات. ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات. فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول. ولو ركبوه، لكان أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم. لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه، فيعسر عليهم. بل لا يجدون إلا أقاويل مموهة[ج]. ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط، وبين الشيء وحده، وبين الشيء وعلته[د]، وبين الشيء ودليله. وهذا كله تبحر في رأي السفسطائيين فلا معنى له. والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي (الجويني).

[ز] والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك: أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات. هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات، ولن تجد لسنة الله تبديلا. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة، كما توهم ذلك ابن حزم.

(أ) ب: بعض الاسلام (ب) ي، ت: جماع (ج) ب، ي: موممة (د) ي: وغيره.

المسألة الثامنة عشرة(أ)

[روحانية النفس..ومسألة الخلود]

[١- قوى النفس ..على مذهب ابن سينا]

[١-غ، قال أبو حامد :]

[أ] مسألة في تعجيزهم عن إقامة البرهان(ب) العقلي(ج) على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، لا يتحيز، وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه. كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم. وكذلك الملائكة عندهم. والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والإنسانية.(د)

[ب] والقوى الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين: محركة ومدركة. والمدركة قسمان: ظاهرة وباطنة. والظاهرة هي الحواس الخمس. وهي معان منطبعة في الأجسام، أعني هذه القوى. وأما الباطنة فثلاث:

[١] إحداها القوة الخيالية: في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة. وفيه تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس فتجتمع(هـ) فيه، ويسمى الحس المشترك. لذلك، ولولاه، لكان من رأى العسل الأبيض، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق، فإذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى. ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو. فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الأمران، أعني: اللون والحلاوة حتى قضى(و) عند وجود أحدهما بوجود الآخر.(*)

(*) راجع هامش رقم ٣٢ في المسألة الثالثة، وهامش رقم ٤ في المسألة السادسة.

(أ) ب١: مسئلة؛ ب٢: المسئلة الثامنة عشر (ب) ب: الدليل (ج) ب، ي: سقط (د) ي: والنفسانية (هـ) ب: فيجتمع (و) ب، ي: يقضي.

[٢] والثانية القوة الوهمية: وهي التي تدرك المعان، وكأن القوة الأولى تدرك الصور. والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة، أي جسم. والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم، كالعداوة والموافقة: فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته، وذلك لا يكون إلا في جسم. وتدرك أيضا كونه مخالفا لها. وتدرك السخلة (=ولد الشاة) شكل الأم ولونها، ثم تدرك موافقتها وملاءمتها[أ]. ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم. والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن تكونا في الأجسام، لا كاللون والشكل. ولكن قد يعرض لهما أن تكونا[ب] في الأجسام أيضا، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الأولى[ج]. وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ.

[٣] وأما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الإنسان مفكرة. وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصور. وهي في التجويف الأوسط (=من الدماغ) بين حافظ الصور، وحافظ المعاني. ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرسا يطير، وشخصا رأسه رأس إنسان، وبدنه بدن فرس، إلى غير ذلك من التركيبات، وإن لم يشاهد مثل ذلك. والأَولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة، كما سيأتي، لا بالقوى المدركة. وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الأمور.

[ج] ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات، بالحواس الخمس، تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب بعد القبول. والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل، فإن الماء يقبل ولا يحفظ، والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة؛ فتسمى هذه قوة حافظة. وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار، إذا ضم إليها المتخيلة، خمسة، كما كانت الظاهرة خمسة.

[د] وأما القوى المحركة فتنقسم إلى محركة، على معنى أنها باعثة على الحركة، وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فاعلة.

[١] والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، وهي التي إذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك. ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيَّلة ضروريةً أو نافعةً، طلبا للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث

(أ)-(ب): ولونه...موافقته وملاءمته (ب) بويج: من ضرورتها ان تكون...يعرض لها ان تكون (ج) في جميع النسخ والطبعات "الثانية"، ورجح بيرغ "الأولى".

على تحريك يُدْفَعُ بـه الشيءُ المتخيل، ضارا أو مفسدا، طلبا للغلبة. وبهـذه القـوة يتـم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة.

[٢] وأما القوة المحركة على أنها فاعلة، فهي قوة تنبعث فـي الأعصاب والعضـلات من شأنـها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضـاء إلى جهـة الموضع الذي فيه القـوة، أو ترخيها وتمددهـا طولا، فتصير الرباطـات والأوتـار إلى خلاف الجهـة. فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال وترك التفصيل.

[هـ] فأما النفس العاقلة للأشياء[أ] المسماة بالناطقة عندهم -والمراد بالناطقـة: العاقلة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه- فلها قوتان: قوة عالمة وقـوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة عقلا، ولكن باشتراك الاسم. فالعاملة قوة، هي مبدأ محـرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة، الإنسانية، المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسـان. وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية، وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجـردة عن المادة والمكان والجهات، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون "أحـوالا" مـرة، و"وجوها" أخرى، وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة. فإذن للنفس قوتـان بالقيـاس إلى جنبتيـن:

[١] القوة النظرية بالقياس[ب] إلى جنبة الملائكة، إذ بها تأخذ من الملائكـة العلـوم الحقيقية. وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق.

[٢] والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل، وهي جهة البـدن وتدبـيره وإصـلاح الأخلاق. وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية، وأن تكون سائر القـوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها، بل تنفعل تلك القوى عنها، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية، تسمى رذائل بل تكون هي الغالبـة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل.

[و] فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية وطولوا بذكرهـا، مـع الإعراض عن ذكر القوى النباتية إذ لا [ج] حاجة إلى ذكرها في غرضنا. وليس شـيء ممـا ذكروه مما يجب إنكاره في الشرع، فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها. وإنما نريـد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل، ولسـنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه، بل ربمـا يتبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له. ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقـل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه. فلنطالبهم بالأدلة ولهم فيه[د] براهين كثيرة بزعمهم.

(أ) ب: "الانسانية" عوض "للاشياء" (ب) ب: الى جنبتي القوة النظرية وبالقياس (ج) ب، ي: "ولا" عوض "اذ لا" (د) ب: فيها؛ ي: سقط.

[٢- ابن سينا زاد قوة وهمية للحيوان.. ولا معنى لهذه الزيادة !]

[١-ر] قلت:

[أ] هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره. إلا أنه اتبع فيه[أ] ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية، عوض الفكرية في الإنسان. ويقول: إن اسم المتخيلة قد يطلقه القدماء على هذه القوة، وإذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة. وكانت في البطن الأوسط من الدماغ. وإذا أطلق اسم المتخيلة على التي تخص[ب] الشكل، قيل فيها إنها في مقدم الدماغ. ولا خلاف أن الحافظة والذاكرة هما في المؤخر من الدماغ. وذلك أن الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل واحد بالموضوع.

[ب] والظاهر من مذهب القدماء أن المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو، وعلى السخلة أنها صديق. وذلك أن المتخيلة هي قوة دراكة[ج]. فالحكم لها ضرورة، من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة. وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة[د]. فلا معنى لزيادة قوة (=أخرى) غير المتخيلة في الحيوان، وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع (=كالنحل والنمل). وذلك أن الخيالات في هذه غير مستفادة[هـ] من الحس: وكأنها إدراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة[و]. وقد تلخص أمر هذه الصور[ز] في(=كتاب) " الحس والمحسوس" (=لأرسطو). فلنَخْلُ عن هذا في هذا الموضع، ونرجع إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم.

(أ) ب: "مذهب" عوض "فيه" (ب) بيرغ: تحصل (ج) ب: ادراكية؛ ي: ادراك (د) ب: داركة (هـ) ب: في غير هذه مستفادة (و) بيرغ: "المحسوسة" عوض "المتخيلة" (ز) ب، ي: الصورة.

[٣- برهان الإدراك العقلي على روحانية النفس]

[٢-غ] قال أبو حامد :

[أ] البرهان الأول(١) : قولهم إن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية، وهي محصورة، وفيها آحاد لا تنقسم. فلا بد وأن يكون محلها أيضا لا ينقسم. وكل جسم فمنقسم: فدل أن محله شيء لا ينقسم(أ). ويمكن إيراد هذا على(ب) شرط المنطق بأشكاله، ولكن أقربه أن يقال: إن كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم، لكن العلم الحال غير منقسم، فالمحل ليس جسما. وهذا هو قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق. فلا نظر في صحة شكل القياس ولا أيضا في المقدمتين. فإن الأول(ج) قولنا إن كل حال في منقسم ينقسم لا محالة، بفرض القسمة في محله. وهو أولي(د) لا يمكن التشكك فيه. والثاني قولنا إن العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم. وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها.

---

(١) يستعمل الغزالي هنا كلمة "برهان" بينما يستعمل فيما سيأتي كلمة "دليل"، ويتعلق الأمر ببراهين ابن سينا على روحانية النفس. لقد اهتم ابن سينا، كما سبق أن ذكرنا، بأمر النفس اهتماما بالغا. وهو يأخذ على "المغربيين"، ويعني بهم مناطقة بغداد، وكان جلهم نصارى، أنهم "التبس عليهم أمر النفس والعقل" (راجع كتابنا: نحن والتراث: ابن سينا وفلسفته المشرقية).. ابتعد ابن سينا ابتعادا عن مذهب أرسطو في هذا الموضوع، وحاول بناء مذهب روحاني يثبت كون النفس جوهرا مختلفا عن البدن، وأنها واحدة، وأنها مستقلة بنفسها، وأنها بالتالي خالدة. والبرهان الأول أعلاه يروم به ابن سينا إثبات روحانية النفس بإبطال أن تكون حالة في الجسم. وطريقه إلى ذلك: أن النفس تدرك المعاني المجردة التي ليست في مادة كمعنى الكم والمكان والزمان والسببية الخ... وأن هذه المعاني لا يمكن أن تحل في جزء من الجسم، لأنه لا يخلو الأمر من أن يقبل القسمة أو لا يقبلها الخ...كما سيعرض الغزالي هنا بتفصيل وسيتضح الأمر أكثر بعد تدخل ابن رشد. هذا وقد لقيت آراء ابن سينا في النفس رواجا لدى المشتغلين بالفلسفة في العصر الحاضر خاصة منهم الذين درسوا في فرنسا في النصف الأول من هذا القرن حين كانت مسألة "علاقة النفس بالبدن"، التي طرحها ديكارت ما تزال مسألة حية. أنظر على سبيل المثال: محمد قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. الأنجلو المصرية. القاهرة. وأيضا: ألبير نصري نادر: ابن سينا والنفس البشرية. عويدات. بيروت.

(أ) بيرغ: ان محلها شيء لا بجسم (ب) ي١: على هذا؛ ي٢: على هذا على (ج) ي: سقط "الاول" (د) ي١: هو اول؛ ي٢: وهو محل.

[ب] والاعتراض على مقامين:

[١] المقام الأول أن يقال: بم تنكرون على من يقول: محل العلم "جوهر فرد" متحيز لا ينقسم. وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين. ولا يبقى بعده إلا استبعادٌ، وهو أنه: كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد، وتكون جميع(أ) الجواهر المطيفة بـه(ب) معطلة(ج) مجاورة !؟ والاستبعاد لا خير فيه إذ يتوجه على مذهبهم أيضا أنه: كيف تكون النفس شيئا واحدًا لا يتحيز، ولا يشار إليه، ولا يكون داخل البدن ولا خارجه، ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه !؟ إلا أنا لا نؤثر هذا المقام فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها، ومن جملتها قولهم(د) إذا فرضنا وجود جوهر فرد بين جوهرين، هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره؟ فإن كان عينه فهو محال، إذ يلزم منه تلاقي الطرفين. فإن ملاقي الملاقي ملاق. وإن كان ما يلاقيه غيره ففيه إثبات التعدد والانقسام، وهذه شبهة يطول حلها. وبنا غُنْيَةٌ عن الخوض فيها، فلنعدل إلى المقام الآخر.

[٢] المقام الثاني، أن نقول: ما ذكرتموه، من أن كل حالٍّ في جسم فينبغي أن ينقسم، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة الوهمية(هـ) من الشاة من عداوة الذئب: فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم، فإن أنفس(و) البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت. وقد اتفقوا عليه فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه(ز) المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة.

– فإن قيل: الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وهيكله، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص!

– قلنا: الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله، ثم عداوته. فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة، وكذا الشكل، وينقسم بانقسام محل البصر، فالعداوة بماذا تدركها!؟ فإن أدركتها(ح) بجسم، فلينقسم. وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم؟ وكيف يكون بعضه؟ أهو إدراك لبعض العداوة؟ فكيف يكون لها بعض؟ أو كلُّ قسمٍ إدراكٌ لكل العداوة، فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل!؟ فإذن هذه شبهة مشكلة(ط) لهم في برهانهم فلا بد من الحل(ي).

(أ) ب: فرد وجميع ؛ ي: وتبقى جميع (ب) ب: بها (ج) دنيا: أضاف "وهي" (د) سقطت في معظم النسخ العبارة "اذا فرضنا وجود" (هـ) ب: سقط "الوهمية" (و) ب١: نفس؛ ب٢، ي: "نفوس" أو "انفس" (ز) ي: "قوة" عوض "هذه" (ح) في جميع النسخ "ادرك" (ط) دنيا: مشككة (ي) ي، ت: "الخلل" أو "المحال".

- فإن قيل هذه مناقضة في المعقولات، والمعقولات لا تنقض! فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم، لم يمكنكم الشك في النتيجة.

- والجواب أن هذا الكتاب، ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل به، إذ انتقض به أحد الأمرين: إما ما ذكروه في النفس الناطقة، أو ما ذكروه في القوة الوهمية. ثم نقول هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبيس[أ] في القياس. ولعل موضع الالتباس قولهم: إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون، وينقسم اللون بانقسام المتلون، فينقسم العلم بانقسام محله. والخلل في لفظ "الانطباع"، إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون، حتى يقال إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه، فينقسم بانقسامه. فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر. وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل، بل نسبته إليه كنسبة إدراك[ب] العداوة إلى الجسم. ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالّها[ج] ليست محصورة في فن واحد، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به. فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة[د] حكم غير موثوق به. وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه، وإنما ينكر كونه معلوما علما يقينيا[هـ]، لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق إليه الشك. وهذا القدر يشكك[و] فيه.

[٤- مناقشة وتصحيح]

[٢-ر] قلت:

[أ] أما إذا أخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة، فإن المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها. وذلك أن قولنا: كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم، فإنه يفهم منه معنيان[ز]:

[١] أحدهما أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالّة في الجزء من الجسم هو حد الكل، مثل حال البياض في الجسم المُبْيَضّ، فإن كل جزء من البياض الحالّ في الجسم المشار إليه يوجد حدُّه، وحدُّ جميع البياض، حدًّا واحدا بعينه.

(أ) ب، ي: يلتبس (ب) ي: سقط "ادراك" (ج) في جميع النسخ "محلها"، ورجح دنيا "محالها" دنيا: محالها (د) دنيا: النسب (هـ) ب: يقينا علما (و) ب: وهذا الغير مشكك(ز) ب: معنيين.

[٢] والمعنى الثاني أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص، وهذه هي أيضا منقسمة بانقسام الجسم، لا على أن مقدار حد الكل منها، والجزء، حدٌّ واحدٌ بعينه مثل قوة الإبصار الموجودة في البصر، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قِبَل قبول موضوعها الأقل والأكثر. ولذلك كانت قوة الإبصار في الأصحاء أقوى منها في المرضى، وفي الشباب أقوى منها في الهرم.

[ب] والتي تعم هاتين القوتين(أ) أنهما شخصيتان: أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية، -أعني أنها إما أن تبقى واحدة بالحد والماهية أو تبطل-(ب) والتي تنقسم إلى جزء ما بالكمية، وهي(ج) واحدة بالحد والماهية، ولا تنقسم إلى أي جزء اتفق. وهذه(د) كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي: فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف. ويجتمعان بأن اللون أيضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه إلى أي جزء اتفق، وحدُّه(هـ) باقٍ بعينه، بل تنتهي القسمة إلى جزء(و)، إن انقسم إليه فسد اللون. وإنما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل(ز)، أعني صورة الاتصال.

[ج] فهذه المقدمة إذا(ح) وضعت هكذا كانت بينة بنفسها. أعني: أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الأجسام. وعكسه أيضا بَيِّن: وهو أن كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام. وإذا صح هذا فعكس نقيضه صادق -إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض- وهو أن ما لا(ط) يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم. وإذا أضيف إلى هذا ما هو بَيِّن أيضا من أمر المعقولات الكلية، وهو أنها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين، إذ(ي) كانت ليست صورا شخصية، فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسما من الأجسام، ولا القوة عليها قوة في جسم. فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها.

(أ) بيرغ: هذين النوعين (ب) ب: تتصل (ج) بيرغ: فهي (د) بيرغ: والتي لا تنقسم...فهذه (هـ) ب: وحد؛ ي: حد (و) ب، ي، ت: حد (ز) ي، ت: سقط "بما هو متصل" (ح) ب١: اذ؛ ب٢: اذا كانت (ط) ب: سقط "لا" (ي) ب: اذا.

[د] وأما أبو حامد، فلما أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام، ونفاه عن المعقولات الكلية، عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل، فاستعمل في ذلك قولا سفسطائيا. وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل.

[هـ] ومع هذا فإنه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه، وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال: إن المعقولات إن كانت حالّة في جسم، فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم، أو في منقسم. ثم أبطل أن تحل في شيء غير منقسم من الجسم (= لأن كل شيء من الجسم منقسم). فلما أبطل هذا بقي[أ] أن يكون العقل، إن كان يحل في جسم، أن يحل منه في شيء[ب] منقسم. ثم أبطل أن يحل من الجسم[ج] في شيء منقسم، فبطل أن يحل في جسم أصلا (=وبالتالي فالعقل لا بد أن يحل في شيء غير الجسم وهو النفس، وذلك هو المطلوب).

[و] فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال: لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى؛ وهو بَيِّنٌ أنه إن نُسِب إلى الجسم فليس هاهنا إلا نسبتان: إما نسبته[د] إليه إلى محل منقسم، أو محل غير منقسم.

[ز] والذي يتم به هذا البرهان: أن العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس، ارتباط الصورة بالمحل. فإنه إذا انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم فلا بد أن ينتفي عنه أنه ليس مرتبطا بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم. ولو كان مرتبطا بقوة من قوى النفس، كما يقول أرسطو، لم يكن له فعل[هـ] إلا بتلك القوة. ولو كان ذلك كذلك لم تدركه تلك القوة. هذا هو الذي يعتمده أرسطو في بيان أن العقل مفارق.[٢]

---

(٢) العبارة كلها لأرسطو. فهو يرى أنه: لو كان العقل مرتبطا بقوة من قوى النفس، (كقوة الإبصار مثلا) لم يكن له فعل إلا بتلك القوة الخ...(في حين أنه يفعل بها وبالقوى الأخرى). هذا ومن المعروف أن تردد أرسطو في شأن طبيعة العقل قد فتح الباب لتأويلات الشراح للتوفيق بين مذهبه وبين العقائد الدينية القائلة بالخلود. وعبارة أرسطو في هذا الشأن هي: "أما فيما يخص العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه، ولكن يبدو ، مع ذلك، أنه نوع جديد من النفس مختلف جدا وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقا للبدن كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد".

(أ) ب، ي: نفى (ب) ب: أضيف "غير" (ج) ي١: في الجسم؛ ي٢، ت: سقط "من الجسم" (د) ي: نسبة (هـ) ي: قوة فعل.

[ح] فلنذكر أيضا العناد الثاني، الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة، بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا نقلت من الصناعة التي تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية. ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه إنما هو التوقيف على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين، وإظهار أي القولين أحق بأن يُنسَب صاحبُه إلى التهافت والتناقض.

[٥- صياغة أخرى لنفس البرهان، والاعتراض لا جديد فيه]

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] دليل ثان: قالوا: إن كان العلم (أ) بالمعلوم الواحد العقلي -وهو المعلوم المجرد عن المواد- منطبعا في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية، لزم انقسامه بالضرورة (ب) بانقسام الجسم كما سبق. وإن لم يكن منطبعا فيه، ولا منبسطا عليه، واستُكْرِهَ (ج) لفظ الانطباع، فنعدل إلى عبارة أخرى،

[ب] ونقول: هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا؟ ومحال قطع النسبة: فإنه إن قطعت (د) النسبة عنه، فكونه عالما به، لِمَ صار أولى من كون غيره به عالما؟ وإن كان له نسبة، فلا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل، أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض، أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه. وباطل أن يقال لا نسبة لواحد من الأجزاء، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة. فإن المجتمع من المباينات مباين. وباطل أن يقال: النسبة للبعض، فإن الذي لا نسبة له ليس هو من (هـ) معناه في شيء، وليس كلامنا فيه. وباطل أن يقال: لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم (و) كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء المعلوم، بل هو المعلوم (ز) كما هو. فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل. وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم، فذات العلم إذن منقسمة في المعنى. وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى. وإن كان نسبةُ كل واحد إلى شيء من ذات العلم غيرَ ما إليه نسبةُ الآخر، فانقسامُ ذات (ح) العلم بهذا أظهر، وهو محال.

(أ) ي١: المعنى، (ب) ي: بالصورة (ج) دنيا: منطبعا فيها...عليها وان استكره (د) ب، ي: انقطعت (هـ) ب، ي: في (و) ي: أضيف "ان" (ز) ب: جزءا من المعلوم بل المعلوم (ح) ب: سقط "ذات"؛ ي: "ذلك" عوض "ذات".

[ج] ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية منقسمة. فإن الإدراك معناه: حصول مثال المدرك في نفس المدرك، فيكون(أ) لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية.

[د] والاعتراض على هذا، ما سبق: فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه. فإنه إدراك لا محالة، وله نسبة إليه (=الذئب). ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه: فإن العداوة ليس أمرا مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه. وكون شكل الذئب مقدرا لا يغني(ب)، فإن الشاة أدركت شيئا سوى شكله، وهي المخالفة والمضادة والعداوة. وهذه العداوة، الزائدة(ج) على الشكل من العداوة، ليس لها مقدار. وقد أدركته(د) بجسم مقدر. فهذا ضرورة مشكك(هـ) في هذا البرهان كما في الأول.

[هـ] فإن قال قائل: هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ، وهو الجوهر(و) الفرد؟ قلنا لأن(ز) الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال: فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضا في ذلك الجزء. فإن للإنسان فعلا، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة، ولا يتصور الإرادة إلا بعلم. وقدرة الكتابة في اليد والأصابع، والعلم بها، ليس في اليد: إذ لا يزول بقطع اليد. ولا إرادتها في اليد، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد. وتتعذر، لا لعدم الإرادة، بل لعدم القدرة.

[٦- تكلف تقسيما آخر ولم يستوفه ، فبقيت المعاندة عليه]

[٣-ر] قلت:

[أ] كان هذا القول ليس بيانا منفردا بنفسه، وإنما هو تتميم القول المتقدم. وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعا. وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه إلى الأنحاء الثلاثة.

[ب] فالمعاندة الأولى هي باقية عليه. وإنما دخلت عليه المعاندة لأنه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولاني. وذلك أنهم لما نفوا عن

(أ) ب: ويكون (ب) ب: يكفي؛ ي: يعني (ج) ب، ي: "والزيادة" عوض "وهذه العداوة الزائدة" (د) دنيا: أدركتها (هـ) ب١: فهذه الصورة مشككة؛ ب٢: فهذه الضرورة... (و) ب، ي: الجزء (ز) ي: لا لان.

العقل انقسامه بانقسام محله، على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها، وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني، وهو الموجود في القوى الجسمية المدركة، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى.

[ج] وإنما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل. وبين أن كل ما له قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام. وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود، أعني: الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد، هل هو مفارق لموضوعه أم لا؟ فإنا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود، أعني الإدراك الشخصي، فيظن[أ]، كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء أو الأجزاء من موضوعها، أنها ليست تبطل ببطلان الكل. وأن بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو شبيه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة. ولذلك ما يقول أرسطو: إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب، يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم[ب] القوة، بل هو من قبل هرم الآلة. ويستدل على ذلك ببطلان الآلة، أو أكثر أجزائها، في النوم والإغماء، والسكر، والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال. وهذا يظهر أكثر في[ج] الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش. وأكثر النبات هو بهذه الصفة، مع أنه ليس فيه قوة مدركة:

[د] فالكلام في أمر النفس غامض جدا، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه: بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم. [وذلك] في قوله سبحانه: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" (الإسراء ٨٥). وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس، من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي. فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع، لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، ومنبه للعلماء على

(أ) ب: فنظن (ب) ي: ضعف (ج) ب: في اكثر.

السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس. وذلك بين من قوله سبحانه: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الزمر ٤٢).

[٧- ليس للعقل عضو جسماني خاص ولا الجسم كله محل له، إذن: محله النفس وهي غير الجسم]

[٤-غ] قال أبو حامد

[أ] دليل ثالث: قولهم: إن العلم لو حل[أ] في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان. والإنسان يقال له عالم، والعالمية[ب] صفة له على الجملة، من غير نسبة إلى محل مخصوص.

[ب] وهذا هوس[ج]، فإنه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا، وكذا البهيمة توصف به. وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم. بل هو نوع من التجوز، كما يقال: فلان في بغداد، وإن كان في جزء من جملة بغداد، لا في جملتها، ولكن يضاف إلى الجملة.

[٤-ر] قلت:

[أ] أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وأنه قد قام على ذلك برهان، لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه، فبين أنه يلزم عنه ألا يكون محله جسما من الأجسام، وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم، كقولنا فيه إنه يبصر. وذلك أنه لما كان بينا بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص، كان بينا أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقا، أنه[د] يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك.

[ب] وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه، فبين أن قولنا فيه عالم، ليس هو من قبل أن جزءا منه عالم. لكن كيف ما كان الأمر في ذلك، هو غير معلوم بنفسه. وذلك أنه ليس يظهر أن هاهنا عضوا خاصا به، ولا موضعا خاصا من عضو من الأعضاء، كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر. وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ.

(أ) ب: "كان" عوض "حل" (ب) ي: له علوم والعلمية (ج) ب، ي: "هو بين" عوض "هوس" (د) ب: فانه.

[٨- هذه الأقاويل كلها أقاويل
من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء]

[٥-غ] قال أبو حامد :

[أ] دليل رابع: إن كان العلم يحل جزءا من القلب أو الدماغ مثلا، فالجهل ضده. فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ، ويكون الإنسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد. فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم. وأن ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه. فإنه لو كان منقسما[أ] لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه، لأن الشيء في محل، لا يضاده ضده في محل آخر، كما تجتمع البلقة (=سواد وبياض) في الفرس الواحد[ب]، والسواد والبياض في العين الواحدة، ولكن في محلين. ولا يلزم هذا في الحواس: فإنه لا ضد لإدراكها[ج]، ولكنه[د] قد يدرك وقد لا يدرك، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم. فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه، كالعين والأذن، ولا يدرك بسائر بدنه. وليس فيه تناقض.

[ب] ولا يغني عن هذا قولكم: إن العالمية مضادة للجاهلية، والحكم عام لجميع البدن، إذ[هـ] يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة. فالعالم هو المحل الذي قام العلم به. فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز، كما يقال هو في بغداد وإن كان في بعضها. وكما يقال مبصر، وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد، بل يختص بالعين. وتضاد الأحكام كتضاد العلل، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل. ولا يخلص من هذا قول القائل إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد فيتضادان عليه، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة، فهو قابل للعلم والجهل. و لم تشترطوا، سوى الحياة، شريطة أخرى. وسائر أجزاء البدن عندكم[و] في قبول العلم على وتيرة واحدة.

[ج] الاعتراض أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان، وهي معان تنطبع في الجسم. ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد، بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر. وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام. وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة

(أ) ب، ي: "في محل" عوض "منقسما" (ب) ي: سقط "البلقة...الواحد و" (ج) ب: لادراكاتها (د) ي: يظهر "لانه" (هـ) ي: أضيف "لا" (و) ي: ولم يشترطوا...عندهم.

على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس. وذلك للبهيمة والإنسان جميعا. وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة بالنسبة إليه. وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة(أ) في الجسم كما في البهائم.

[٥-ر] قلت:

[أ] هذا الذي حكاه عن الفلاسفة هاهنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه، وبالجملة سائر الأعراض، لا أنه ليس يحل جسما أصلا. وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء والعلم به يدل ضرورة على اتحاده. فإن الأضداد لا تحل في محل واحد. وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي إدراكات وغير إدراكات. والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معا، أعني الشيء وضده. وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم في محل غير منقسم. فإن الحاكم هو واحد ضرورة. ولذلك قيل: إن العلم بالأضداد علم واحد. فهذا النحو من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة.

[ب] لكن قد تبين عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس، وهو عندهم جسماني. فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسما، لأنا قد قلنا إن الحلول يكون على نوعين: حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة. والذي عارضهم به في هذا القول صحيح، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع إلى المتضادات معا، وهي مع هذا جسمانية.

[ج] ولست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بهذا في(ب) إثبات بقاء النفس، إلا من لا يؤبه بقوله. وذلك أن خاصة كل قوة مدركة(ج) ألا يجتمع في إدراكها النقيضان، كما أن خاصة المتضادين خارج النفس ألا يجتمعا في موضوع واحد. فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة. ويخص القوى المدركة أنها تحكم على الأضداد الموجودة معا، أي يعلم أحدهما بعلم الثاني. ويخص القوى الغير نفسانية أنها تنقسم بانقسام الجسم، فيوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الأضداد معا، لا في جزء واحد. والنفس لما

(أ) ب: غير منطبع (ب) ب: في هذا على (ج) ب: غير مدركة.

كانت محلا (أ) لا ينقسم هذا الانقسام، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معا في جزئين من المحل.

[د] ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء. فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس أنها لا تحكم على المتناقضات معا، لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم. وما الدليل على أن المحل الغير منقسم انقسام محل الأعراض أنه غير منقسم أصلا.

[٩- مقارنة العقل بالإحساس مقارنة فاسدة: الإحساس مركب، هو مجموع فعل وانفعال، وأما العقل فبسيط]

[٦-غ] قال أبو حامد :

[أ] دليل خامس: قولهم: إن كان العقل يدرك المعقول(ب) بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه، والتالي(=كونه لا يعقل نفسه) محال: فإنه يعقل نفسه، فالمقدم (=كونه يدرك بآلة جسمانية) محال.

[ب] قلنا: مسلم أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم(ج). بل نقول: لا نسلم لزوم التالي(د) وما الدليل عليه؟

[ج] فإن قيل: الدليل عليه أن الإبصار، لما كان بجسم فالإبصار لا يتعلق بالإبصار. فالرؤية لا(هـ) ترى، والسمع لا يسمع، وكذا سائر الحواس. فإن كان العقل لا يدرك أيضا إلا بجسم، فلِم(و) يدرك نفسه. والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه. فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه، ويعقل أنه عقل غيره وأنه عقل نفسه.

[د] قلنا: ما ذكرتموه فاسد من وجهين:

[١] أحدهما أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون إبصارا لغيره ولنفسه، كما يكون العالم الواحد عالما بغيره وعالما (ز) بنفسه. ولكن العادة جارية بخلاف ذلك. وخرق العادة عندنا جائز.

[٢] والثاني وهو أقوى: أنا سلمنا(ح) هذا في الحواس، ولكن لِمَ (ط) إذا امتنع ذلك في

(أ) ب: لما كان محلها (ب) ي: المعقولات (ج) ي: المقدم والتالي (د) دنيا: أضاف "للمقدم" (هـ) ب: والرؤية لا ؛ ي: بالرؤية فلا (و) دنيا: فلا (ز) في معظم النسخ والطبعات "يكون العلم...علما...وعلما" (ح) دنيا: نسلم (ط) دنيا: أضاف "قلتم".

بعض الحواس يمتنع في بعض، وأي بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك مع اشتراكها في أنها جسمانية، كما اختلف البصر واللمس، في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة، وكذا الذوق. ويخالفه(أ) البصر، فإنه يشترط فيه الانفصال، حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن، لأنه لم يبعد(ب) عنه؟ وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم. فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا، ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها(ج).

[٦–ر] قلت:

[أ] أما العناد الأول، وهو قوله: إنه يجوز أن تخرق العادة، فيبصر البصر ذاته، فقول في نهاية السفسطة والشعوذة. وقد تكلمنا في هذا فيما سلف.

[ب] وأما العناد الثاني وهو قوله: إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه، فله إقناع ما. ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا علم امتناع هذا وذلك: إن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل، وهو المدرك والمدرك. ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا له(د) من جهة واحدة. فإذا وجد فاعلا ومنفعلا(هـ) فمن جهتين: أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة، والانفعال من قبل الهيولى. فكل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته تكون غير الذي به يعقل؛ لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته. ولأن العقل هو المعقول. فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا، وعاد الكل هو الجزء. وذلك كله مستحيل. وهذا القول إذا ثبت هاهنا كان مقنعا، وإذا كتب على الترتيب البرهاني وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن أن يعود برهانيا.

[١٠– ابن سينا: ليس الدماغ ولا القلب آلة للعقل، إذن: محله النفس، وهي مستقلة عن البدن !]

[٧–غ] قال أبو حامد:

[أ] دليل سادس، قالوا: لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار لما أدرك

(أ) ب: الذوق يخالفه؛ (ب) دنيا: حتى ان الواحد إذا أطبق...الجفون لأنها لم تبعد (ج) ب١: انها لا تدرك نفسها؛ ب٢: انها في الادراك؛ ي: انه يدرك نفسه (د) ي: "فاعلا منفعلا" عوض "فاعلا ومنفعلا له" (هـ) نفسه.

آلته، كسائر الحواس. ولكنه يدرك الدماغ والقلب، وما يدعي أنه آلة له. فدل أنه ليس آلة له ولا محلا، وإلا لما أدركه.

[ب] والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله. فإنا نقول: لا يبعد أن يدرك الإبصار محله، ولكنه حوالة[أ] على العادة(*)؛ إذ[ب] نقول: لم[ج] يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق؟ ولم قلتم: إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله؟ ولم يلزم [د] أن يحكم من جزئي معين على كلي مرسل؟

[ج] ومما (=من جملة ما) عرف، بالاتفاق، بطلانه وذكر في المنطق، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي! حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن التمساح، فإنه يحرك فكه الأعلى! وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس، فوجدوها على وجه معلوم، فحكموا على الكل به. فلعل العقل حاسة أخرى تجري، من سائر [هـ] الحواس، مجرى التمساح من سائر الحيوانات، فتكون إذن الحواس، مع كونها جسمانية، منقسمة إلى ما يدرك محلها، وإلى ما لا يدرك [و]، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر، وإلى ما لا يدرك إلا باتصال كالذوق واللمس. فما ذكروه أيضا إن أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به.

[د] فإن قيل: لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس، بل نعول على البرهان؛ ونقول: لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الإنسان لكان لا يعزب عنه إدراكهما، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعا، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه. فإن أحدا لا يعزب ذاته عن ذاته، بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه أبدا. والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ، أو لم يشاهدهما [ز] بالتشريح، من إنسان آخر، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما. فإن كان العقل حالا في جسم، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبدا، أو لا يدركه أبدا [ح]. وليس واحد من الأمرين بصحيح. بل يعقل حالة ولا يعقل [ط] حالة.

[هـ] وهذا التحقيق[ي]: وهو أن الإدراك الحال في محل إنما يدرك المحل لنسبة

(*) جاء في لسان العرب: الحوالة: "إحالتك غريما وتحول ماء من نهر إلى نهر". أيضا الحوالة: "يقال للرجل إذا تحول من مكان إلى مكان أو تحول على رجل بدراهم". والمعنى في العبارة واضح، وهو أن المسئولية تقع على العادة.

(أ) ب، ي١: "جرى به" عوض "حوالة"؛ ي٢: جار؛ دنيا: جرى (ب) ب: او (ج) ي، ت: لم يستحل (د) دنيا: "لم" عوض "ولم" (هـ) ي: "حاسة تجري من هذه" عوض "حاسة اخرى...سائر" (و) دنيا: ما تدرك...لا تدرك (ز) في جميع النسخ "لم يشاهد"، ورجح دنيا "لم يشاهدهما" (ح) ي: أضيف "الاعتراض" (ط) ي: يعقل ذاته حالة ولا يعقل ذاته؛ دنيا: يعقل في حالة ولا يعقل في؛ بيرغ: يعقله حالة ولا يعقله (ي) دنيا: تحقيق.

له إلى المحل، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه، فليدركه[أ] أبدا. وإن كان هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبدا، إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه، كما أنه لما أن كان[ب] يعقل نفسه أبدا و لم يغفل[ج] عنه بحال.

[و] قلنا: الإنسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنه فإنه يشعر بجسده وجسمه. نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله، ولكنه يثبت نفسه جسما، حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته. والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت والثوب، فإثباته لأصل الجسم ملازم له. وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم. وإنهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي. فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب. ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف أقرب منه إلى داخل الأذن. فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ويعلم أن هويته التي بها قوامه إلى قلبه وصدره، أقرب منه إلى رجله. فإنه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل، ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب. فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه [د] ليس [هـ] كذلك.

[١١- اعتراض بعضه غث ركيك، وبعضه فيه نظر !]

[٧-ر] قلت:

[أ] أما اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام، وهي لا تعقل ذاتها، فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين. وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل، فليس هو، لعمري، مثله من جهة، وهو مثله من جهة. أما مخالفته له فإن [و] الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل، فهذا استقراء ناقص، من قبل أنه لم يستقرئ فيه جميع أنواع الحيوانات. وأما الواضع أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو، لعمري، استقراء مستوفى، إذ كان ليس هاهنا حاسة سوى الحواس الخمس. وأما الحكم، من قبل ما يشاهد من أمر الحواس، أن كل قوة مدركة ليست في جسم، فهو شبيه بالاستقراء الذي

(أ) ي: فلا يدركه (ب) دنيا: لما كان (ج) ب، ي: ولم يعقل (د) ب، ي: انه يعقل عن...لا يعقل عنه، بيرغ: انه يعقل الجسم...لا يعقله (هـ) دنيا: فليس (و) ب: فلا.

يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل. لأن الواضع لهذا، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم، من قبل أن الأمر في الحواس كذلك[أ]، لم يستقرئ جميع القوى المدركة.

[ب] وأما ما حكى عنهم، من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه، عند إدراكه، فكلام غث ركيك، وليس من أقاويل الفلاسفة. وذلك أنه إنما كان يلزم هذا، لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده. وليس الأمر كذلك، لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها (=ماهيتها). ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا ضرورة نعلم من وجودها[ب] أنها في جسم، أو ليست في جسم: لأنها إن كانت في جسم، كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها. وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها. فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا.

[ج] وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري حق. وقد اختلف القدماء في هذا. لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم. فإن ذلك ليس بينا بنفسه. وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به. وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض[ج] لم يكن لها وجود إلا بالجسم.

[١٢- دليل قديم لا عناد له..]

[٨-غ] قال أبو حامد:

[أ] دليل سابع: قالوا: القوى الدراكة بالآلات الجسمية[د] يعرض لها، من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك، كلال، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها (=تتعبها) . وكذلك الأمور القوية، الجلية الإدراك، توهنها(=القوى الدراكة) وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها (=تاليها) الأخفى الأضعف، كالصوت العظيم للسمع

(أ) ب: سقط "كذلك" (ب) ب١: من حدها؛ ب٢: حدها من وجودها؛ ي: من حدها وجودها (ج) ي، ت: "للذات" عوض "للعرض" (د) ب: المدركة...الجسمانية.

والنور العظيم للبصر، فإنهما ربما يفسدان أو يمنعان عقيبهما[أ] من إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة. بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعده بحلاوة دونها. والأمر في القوة العقلية بالعكس. فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها، ودرك الضروريات[ب] الجلية يقويها على درك النظريات الخفية، ولا يضعفها. وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية، واستعانتها بها، فتضعف آلة[ج] القوة الخيالية فلا تخدم العقل.

[ب] الاعتراض[د]، وهذا من الطراز السابق، فإنا نقول: لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور. فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر، بل لا يبعد[هـ] أن تتفاوت الأجسام، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها، وإن كان يؤثر فيها، فيكون ثم سبب يجدد قوتها بحيث لا تحس بالأثر فيها. فكل هذا ممكن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها[و].

[٨-ر] قلت:

[أ] هذا دليل قديم من أدلتهم، وتحصيله: أن العقل إذا أدرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه، كان إدراكه له أسهل. وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم، لأنا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية، تأثرا يضعف بها إدراكها، حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهينة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك. والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم، فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه، لأنها مخالفة ولا بد؛ وإلا لم تكن صورة في جسم. فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات، قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم.

[ب] وهذا لا عناد له: فإن كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور فيه، تأثرا موافقا أو منافرا، قليلا كان أو كثيرا، فهو جسماني ضرورة. وعكس هذا أيضا صحيح: وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه، وقدر تأثره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم. والسبب في هذا أن كل كون (=تكون) فهو تابع لاستحالة (=تحول)، فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها.

(أ) في جميع النسخ "فانه ربما يفسد او يمنع عقيبه"؛ دنيا: فإنهما (ب) ي: النظريات (ج) ب، ي: سقط "آلة"
(د) ب: سقط (هـ) ي: لا نبعد (و) ب١: لكله؛ ب٢: لكلهما.

[١٣- أسباب كثيرة ... والأمر يتوقف على الأصل المنطلق منه]

[٩-غ] قال أبو حامد:

[أ] دليل ثامن: قالوا: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف[أ] عند الأربعين سنة فما بعدها، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى. والقوة العقلية في أكثر الأمر[ب] إنما تقوى بعد ذلك[ج]. ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن، وعند الخرف بسبب الشيخوخة، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه. فتعطله عند تعطل البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن. فإن استثناء عين التالي لا ينتج؛ فإنا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن بكل حال. والتالي محال، فالمقدم محال. وإذا قلنا: التالي موجود في بعض الأحوال، فلا يلزم أن يكون المقدم موجودا.

[ب] ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق، ولم يشغلها شاغل. فإن للنفس فعلين: فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة له وتدبيره. وفعل بالقياس إلى مبادئهـ[ـا] وإلى ذاتهـ[ـا]، وهو إدراك المعقولات. وهما متمانعان متعاندان: فمهما اشتغل (=النفس) بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله من جهة البدن: الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع، فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر. بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره، من غير أن يصيب آلة العقل شيء، أو يصيب ذاتها آفة. والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل[د]، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف، فإنه أيضا[هـ] مرض في الدماغ. وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس، وتعدد الجهة الواحدة قد[و] يوجب التمانع!؟ فإن الفرق (=الخوف) يذهل عن الوجع، والشهوة عن الغضب، والنظر في معقول عن معقول آخر. وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحا لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيئة نفسه كما كانت، وتعود تلك العلوم[ز] بعينها من غير استئناف تعلم!

[ج] الاعتراض، أنا[ح] نقول: نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر، وبعضها في الوسط، وبعضها في الآخر.

(أ) ب: والوقوف (ب) دنيا: الأمور (ج) ب، ي: أضيف "في اكثر الامور" (د) ب، ي: في ذلك...بفصل عن فصله (هـ) ي: سقط (و) ي١: "لا" عوض "قد"؛ ي٢: سقط (ز) دنيا: أضاف "كما كانت" (ح) ب: ان؛ ي: انما.

وأمر العقل أيضا كذلك. فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب، ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم. كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات، فيقوى الشم من بعضها، والسمع من بعضها، والبصر من[أ] بعضها، لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه. فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص، وفي حق الأحوال. ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر، دون العقل، أن البصر أقدم؛ فإنه مبصر في أول فطرته، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة، على ما شاهدنا اختلاف الناس فيه، حتى قيل إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية، لأن شعر الرأس أقدم.

[د] فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها و لم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات، فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف، لا تنحصر، فلا يورث شيء من ذلك يقينا.

[٩-ر] قلت:

[أ] أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى، أعني: أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ بشيخوخته. وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس، فليس يلزم أن تستوي أعمارها.

[١٤- دليل في غير محله، واعتراض صحيح]

[١٠-غ] قال أبو حامد:

[أ] دليل تاسع: قالوا: كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه، وهذه الأجسام لا تزال تنحل، والغذاء يسد مسد ما ينحل، حتى إذا رأينا صبيا انفصل من الجنين فيمرض مرارا ويذبل[ب] ثم يسمن وينمو، فيمكننا أن نقول لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال، بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط، و لم يبق فيه شيء من أجزاء المني، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره، فيكون هذا الجسم غير

(أ) ب، ي: الشم في بعضها...في...في (ب) دنيا: انفصل من أمه يمرض مرارا ثم يذب.

ذلك الجسم. ونقول هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه حتى[أ] أنه يبقى معه علوم من أول صباه، ويكون قد تبدل جميع إحساسه[ب]. فدل أن للنفس وجودا سوى البدن وأن البدن آلته.

[ب] الاعتراض: أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة إذا قيست حالة كبرها[ج] بحالة الصغر، فإنه يقال: إن هذا ذاك بعينه، كما يقال في الإنسان، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم. وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة: فإنه يبقى [د] من الصبا [هـ] إلى الكبر، وإن تبدل [و] أجزاء الدماغ.(مل٢٣)

[١٠-ر] قلت:

[أ] هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس، وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهرا باقيا من الولادة إلى الموت. وأن الأشياء ليست في سيلان دائم، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء، فنفوا المعرفة الضرورية [ز]، حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصور (=المثل)، فلا معنى للتشاغل بذلك. واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح.

[١٥- دليل قوي على استقلال العقل..
أما بالنسبة للنفس فالمسألة فيها نظر]

[١١-غ] قال أبو حامد :

[أ] دليل عاشر: قالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا، فتدرك الإنسان المطلق، عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين، وهو غير[ح] الشخص المشاهد: فإن المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص، والإنسان المعقول المطلق[ط] مجرد عن هذه الخواص[ي]. بل يدخل فيه كل ما ينطبق[ك] عليه اسم الإنسان، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه، بل لو عدم الإنسان يبقى

(أ) ب، ي، ت: وحتى؛ دنيا: هو عين ذلك الانسان حتى (ب) ب: اجسامه (ج) دنيا: كبرهما (د) ب: فانها يبقى؛ي: ما معناه "فانها تبقى"؛ دنيا: فإنها تبقى (هـ) ب١، ي: في الصبى؛ ب٢: في الصبيان (و) ب: أضيف "سائر" (ز) ب: سقط "فنفوا المعرفة الضرورية" (ح) ي: علم (ط) ي١: المطلق المعقول؛ ي٢، ت: المطلق (وسقط "المعقول") (ي) ب، ي: "الامور" عوض "الخواص" (ك) في جميع النسخ "ينطلق"، ورجح دنيا "ينطبق".

حقيقة الإنسان في العقل مجردا عن هذه الخواص. وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والأوضاع، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي[أ] كالجسمية للشجر والحيوان. **إلى آخر الفصل.(مل٢٤)**

[١١-ر] قلت:

[أ] معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا تشترك فيه، وهي ماهية ذلك النوع، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص، من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد، ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى. ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو. أي أنها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد. قالوا[ب]: وإذا تقرر هذا من أمر العقل، وكان في النفس، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضا معنى واحدا في زيد وعمرو. وهذا الدليل في العقل قوي، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء. وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض[ج] التي تعددت بها الأشخاص، فإن المشاهير من الحكماء يقولون: ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة. والنظر[د] هو في هذا الموضع.

[ب] وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي، والكلية عارضة له. ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة، فإنه واحد عنده لا أنه معنى كلي. فالحيوانية مثلا في زيد، هي بعينها بالعدد، التي أبصرها[هـ] في خالد. وهذا كذب: فإنه لو كان هذا هكذا لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق.

ولم ننقل كلامه إلى هاهنا لما فيه من التطويل. (مل٢٤)

(أ) ي: "له ذاتي" عوض "ذاتي" (ب) ي: سقط "قالوا" (ج) بيرغ: المواد (د) ت: أضيف ما معناه "ليس" (هـ) ي: بعينها التي ابصرها بالعدد.

المسألة التاسعة عشرة(أ)

[مسألة فناء النفوس البشرية...]

[١- النفوس متعددة بتعدد الأجسام، وإذن فهي فاسدة بفسادها!]

[١-غ ، قال أبو حامد:]

[مسألة في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها](*)، وكذلك قال(ب) بعد هذا إن للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين:

[أ] أحدهما أن النفس إن عدمت، لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال: إما أن تعدم مع عدم البدن، وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها، أو تعدم بقدرة القادر. وباطل أن تعدم بعدم البدن فإنها مفارقة للبدن. وباطل أن يكون لها ضد فإن الجوهر المفارق ليس له ضد. وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف.

[ب] واعترَضَهُم(ج) هو بأنا لا نسلم أنها مفارقة للبدن، وأيضا فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان، لأن كون النفس واحدة بالعدد، من كل وجه في جميع الأشخاص، تلحقه محالات كثيرة، منها: أن

(*) اقتصر ابن رشد في هذه المسألة على تلخيص نص الغزالي واستعراض آراء الفلسفة في الموضوع. ويجد القارئ نص الغزالي في هذه المسألة كاملا في الملحق: (مل٢٥).

(أ) ب: المسئلة التاسعة عشر قال ابن رشد؛ ي: هذه هي المسئلة الثالثة من الطبيعيات (ب) ب: أضيف "ابو حامد" (ج) ي: واعتراضهم.

يكون إذا علم زيد شيئا يعلمه[أ] عمرو، وإذا جهله عمرو جهله زيد، إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع. فهو يرد على هذا القول: بأنها إذا أنزلت متعددة بتعدد الأجسام، لزم أن تكون مرتبطة بها، فتفسد ضرورة بفساد الأجسام.

[٢- الحرارة النفسانية.. أو القوة المصورة..]

[١-ر، قلت:]

[أ] وللفلاسفة أن يقولوا: إنه ليس يلزم، إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس، أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر.

[ب] ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية، وهي مفارقة للمواد. فإن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة! لكن لمن يدعي بقاء[ب] النفس وتعددها أن يقول: إنها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا فيها مبدأ نار[ج]، بل فيها النفوس المخلِّقة[د] للأجسام التي هاهنا، وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام. فإنه لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الأسطقسات حرارة سماوية، وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات.

[ج] لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية، وجالينوس يسميها القوة المصورة، ويسميها أحيانا الخالق، ويقول: إنه يظهر أن هاهنا صانعا للحيوان حكيما مُخَلِّقاً له(خلَّق = سَوَّى)، وأن هذا يظهر من التشريح. فأما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجلُّ من أن يعلمه الإنسان. ومن هنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن، لأنها هي المُخَلِّقَةُ له والمصورة، ولو كان البدن شرطا في وجودها لم تُخلِّقْه ولا صورته. وهذه النفس أظهر ما هي -أعني المخلِّقة- في الحيوان الغير متناسل، ثم بعد ذلك في المتناسل.

(أ) ب: علمه (ب) ب: بفناء (ج) ب: ثان (د) ب: المختلفة.

[د] فإنا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية، إذ كانت الحرارة، بما هي حرارة، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة، كذلك نعلم أن الحرارة التي في البزور (=الحبوب) ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير. فلا خلاف عندهم في أن في الأسطقسات نفوسا مخلقشة لنوع نوع من الأنواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن، وكلٌ محتاج في كونه[أ] وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له. وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي هاهنا في الأجسام المحسوسة، ويكون لها ولا بد على النفوس التي هاهنا والأبدان تسليط، ومن هاهنا نشأ القول بالجشن؛ أو تكون هي بذواتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها. وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية. وأجسامها اللطيفة التي لا تحس.

[٣- مسألة النفس من أعوص مسائل الفلسفة]

[هـ] وما من أحد من الفلاسفة القدماء إلا وهو معترف بهذه النفوس، وإنما يختلفون هل هي التي في الأجسام أو جنس آخر غيرها؟ وأما الذين قالوا بـ"واهب الصور" فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء، إلا لبعض فلاسفة الإسلام لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بذواتها وَأوّلاً، إذ المحيل هو ضد المستحيل.

[و] وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة. ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب: أن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكما كليا. وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلا. ولذلك يحمد أرسطو أنكساغورس[ب] في وضعه المحرك الأول عقلا، أي صورة بريئة من الهيولى. ولذلك[ج] لا ينفعل عن شيء من الموجودات، لأن سبب الانفعال هي الهيولى. والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة.

(أ) ب: أضيف "وتدبيره" (ب) ب: فيثاغورس (ج) ت: وكذلك.

المسألة العشرون [أ]

[البعث: للنفوس أم لها و للأجساد...؟]

[١- هذا شيء ما وُجِد، لواحد ممن تقدم، فيه قولٌ !]

[١-غ ، قال أبو حامد:]

[مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وُعِد به الناس. وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين.][*] (مل٢٦).

[١- ر ، قلت:]

[أ] ولما فرغ من هذه المسألة (= المسألة السابقة ١٩) أخذ يزعم أن

(*) لم يأت ابن رشد في هذه المسألة بنص الغزالي، بل اكتفى بالتعليق على الموضوع جملة من موقع أن القدماء من الفلاسفة، وفي مقدمتهم أرسطو، لم يتعرضوا لهذه المسألة التي يقول عنها إنها من اختصاص الشرائع. والغزالي لم يكن يرد في هذه المسألة، كما هو شأنه في المسائل السابقة، إلا على ابن سينا. وكان ابن رشد في ردوده السابقة يصحح رأي "الفلاسفة"، بما في ذلك رأي ابن سينا والفارابي بالرجوع إلى أرسطو، ويرد على الغزالي انطلاقا من هذا التصحيح. وبما أن الأمر يتعلق هنا بموضوع لم يخض فيه أرسطو (=بعث الأجساد)، فلا مجال إذن للتصحيح، وبالتالي فالرد على الغزالي سيكون غير ذي موضوع. لذلك فضل ابن رشد النظر إلى المسألة في إطارها الأصلي وهو الدين. فالمسألة في نظره تنتمي إلى الشرائع لا إلى الفلسفة. والشرائع تطرح المسالة لا من منظور معرفي نظري فلسفي بل من منظور عملي تحكمه الفضيلة، كما سيفصل ذلك تفصيلا. هذا وقد أثبتنا نص ردود الغزالي على ابن سينا في هذه المسألة في الملحق (مل ٢٦). أما آراء ابن سينا في هذه المسألة والمسألة التي قبلها (روحانية النفس وحشر الأجساد) فيمكن الرجوع في شأنها إلى كتابنا "بنية العقل العربي". ص ٤٦٣ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. عدة طبعات.

(أ) ب: المسئلة العشرين في ابطال انكارهم لبعث الاجساد مع التلذذ التام قال ابن رشد.

الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد! وهذا شيء ما وُجِد، لواحد ممن تقدم، فيه قولٌ. والقول بحشر الأجساد أقلُّ ما له[أ] منتشرٌ في الشرائع [=منذ] ألف سنة[ب]. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة[ج] هم دون هذا العدد من السنين.(*)

[ب] وذلك أن أول[د] من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل، الذين أتوا بعد موسى عليه السلام. وذلك بيِّنٌ من الزبور، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. وثبت ذلك أيضا في الإنجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام. وهو قول الصابئة. وهذه الشريعة، قال أبو محمد بن حزم، إنها أقدم الشرائع.

[٢- الشرائع ضرورية للفضائل العملية والنظرية]

[ج] بل القوم (=الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها، وإيمانا بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان. وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية. ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا

(*) كان قد مر على ظهور الفلسفة في اليونان زمن ابن رشد نحو ألف وسبعمائة سنة. وكان قد مر على وفاة أرسطو نحو ألف وخمسمائة سنة. ولكن الناس كانوا يؤرخون آنذاك بالتاريخ الهجري وحده. ولم يكن هناك تصور واضح للتاريخ، حسب السنين، قبل الإسلام. أما تاريخ الفلسفة اليونانية كما تناولته كتب "الفرق" في الإسلام فكان تاريخا ركاميا، يأتي فيه أرسطو ضمن من أسماهم الشهرستاني بـ "متأخرو حكماء اليونان"، جنبا إلى جنب مع شارحه الإسكندر ومع أفلوطين الخ... وقبلهم "الحكماء الأصول" وقبل هؤلاء الحكماء السبعة والفلاسفة المعروفون إلى سقراط وأفلاطون الخ... انظر تفصيل ذلك في كتابنا " **تكوين العقل العربي** " ص١٥٥ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. وإذا نحن أخذنا هذا التاريخ الركامي بعين الاعتبار وجعلنا أرسطو معاصرا لشارحه الإسكندر الإفروديسي الذي عاش ما بين القرن الثاني والثالث الميلادي فإنه سيكون بينه وبين ابن رشد أقل من ألف سنة فعلا.

(أ): اقل مما قال (ب) ي: "المنتشرة" عوض "الف سنة" (ج) ب: الفلاسفة (د) ب١: اقل؛ ب٢: قل.

يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل، التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيئين. ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع -ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع- وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر.

[٣- لا ينبغي التعرض لمبادئ الشرائع بقول مثبت أو مبطل]

[د] ويرون مع هذا (=علاوة عليه) أنه لا ينبغي أن يُتَعرض بقول مُثبت أو مُبطِل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه: مثل القول في وجود[أ] السعادة الأخيرة وفي كيفيتها. لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود. كما اتفقت على[ب] معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله، بالأقل والأكثر. وكذلك[ج] هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال.

[هـ] فهي بالجملة: لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم. لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية[د]، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة. والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور.

[و] ولما كان الصنف الخاص من الناس (= العلماء) إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص، وفي حياته: أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك،

(أ) ب: سقط "وجود" (ب) ب: أضيف "وجود" (ج) ب: ولذلك (د) ب: لبعض الناس العقلاء.

وأما عند نقلته إلى ما يخصه، فمن ضرورة فضيلته[أ] ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل. وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص. وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل، أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصادٌّ[ب] عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر. ويُوجِبُ له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر. ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه، وإن كانت كلها عنده حقا. وأن يعتقد أن الأفضل يُنْسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون. وذلك ظاهر من الكتب التي تُلْفَى عند بني إسرائيل، المنسوبة إلى سليمان عليه السلام. ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام. ولذلك أصدق كل قضية، هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا. والحكماء[ج](=هم) العلماء الذين قيل فيهم "إنهم ورثة الأنبياء".

[ز] وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحَريِّ يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل، إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية.

[ح] فقد تبين من هذا القول: أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعني: أن يتقلد (=الإنسان) من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة، في ملة ملة. والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا: فإنه لا يشك في أن الصلاة تنهى

(أ) ب١، ب٢: ما يخص فمن ضرورته (ب٢: ضرورة) (ب) ب١: وصارف؛ ب٢: وصار (ج) ب، ي: "ولكنهم" عوض "والحكماء".

عن الفحشاء والمنكر، كما قال تعالى. وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع، وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها، وسائر ما شرط فيها من الطهارة، ومن التُّروك، أعني: ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها.

[٤- الأجسام التي ستبعث هي أمثال هذه الأجسام التي في هذه الدار، لا هي بعينها]

[ط] وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فيها[أ] هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها. ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال سبحانه: "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار" (الرعد ٣٥). وقال النبي عليه السلام: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بقلب[ب] بشر". وقال ابن عباس: "ليس في الآخرة من الدنيا[ج] إلا الأسماء"، فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود، وطور آخر أفضل من هذا الطور. وليس ينبغي أن يُنْكِر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها، وهي الصور العقلية.

[ي] والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل. وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات. هذا مما لا يشك فيه أحد. ومن قُدِر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه. ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز.

[ك] وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد. ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن (=الأجسام) التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي

(أ) ب، ي: منها (ب) ب: بخاطر (ج) ب: في الدنيا من الآخرة.

بعينها[*]، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود[أ] لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم، كما بين أبو حامد.[**] ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد، وبخاصة من يقول منهم إن الأعراض لا تبقى زمانين.

[٥- هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة]

[ل] وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل: أحدها هذه، وقد قلنا كيف رأيُ الفلاسفة في هذه المسألة، وأنها عندهم من المسائل النظرية[***]. والمسألة الثانية قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات. وقد قلنا أيضا إن هذا القول ليس من قولهم (=المسألة ١٣). والثالثة قولهم بقدم العالم، وقد قلنا أيضا إن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون (= المسألة الأولى).

[م] وقال في هذا الكتاب إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني (وحده)، وقال في غيره، إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكون تكفير[ب] من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس، إجماعا. وجوز هو [ج] القول بالمعاد الروحاني. وقد تردد أيضا في غير[د] هذا الكتاب في التكفير بالإجماع. وهذا كله كما ترى تخليط. ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة. والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء.

(*) بنفس هذا الرأي يقول ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة". الفقرات: ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، من طبعتنا. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت. ١٩٩٨.

(**) انظر الملحق الأخير، فقرة رقم (دنيا ص٢٩٩).

(***) يقصد: التي تختلف فيها وجهات النظر. يقول: " والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود (=البعث) جملة". "الكشف عن مناهج الأدلة". نفس المعطيات السابقة. فقرة ٣٥٩.

(أ) ب: الوجود (ب) ب: فليس يكفر؛ ي: فليس يكون على تكفير (ج) ب١، ي: هذا؛ ب٢: سقط (د) ب: سقط "غير".

[ن] وقد رأيت أن أقطع هاهنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد[أ] من ألف، والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله، ما تكلمت في ذلك، علم الله. بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل العثرة، بمنه وكرمه وجوده وفضله، لا رب غيره[ب].

(أ) ب: أضيف "خير" (ب) ب: أضيف "تم الكتاب بعون الله الكريم الوهاب".

الملحق

اعتمدنا في نصوص هذا الملحق على طبعة كل من بويج وسليمان دنيا لكتاب الغزالي: "تهافت الفلاسفة "، ولم نرجع إلى مخطوطات هذا الكتاب لأن مهمتنا تنحصر في كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، وإنما أثبتنا هذه النصوص تسهيلا على القارئ الذي يريد الرجوع إلى ما أحال إليه ابن رشد أو اختصره من نصوص الغزالي. وقد قمنا بتقسيم هذه النصوص إلى فقرات وبتجهيزها بالفواصل والنقط الخ، غير متبعين سليمان دنيا في ذلك. أما بويج فهو يعطي النص الخام كما هو في المخطوطات، لا غير. (الأرقام في أسفل النصوص تحيل إلى طبعة سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٤).

(مل ١)

اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم البارئ عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. وحكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكون ومحدث. ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له. وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه "ما يعتقده جالينوس رأيا" إلى التوقف في هذه المسألة وأنه لا يدري: العالم قديم أو محدث! وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف، وأن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم. وإنما مذهب جميعهم أنه قديم، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا.

[د] إيراد أدلتهم: لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسألة أوراقا، ولكن لا خير في التطويل؛ فلنحذف من

أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر...

ص ٨٨-٨٩

(مل ٢)

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام؛ فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال.

وتحقيقه: أن يقال لِـمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه؟

لا يمكن أن يحال على عجزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث. فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان. ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض. ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها. بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك. فيلزم أن يقال حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا، فتكون قد حدثت الإرادة. وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس محل الحوادث. وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدا.

ولنترك النظر في محل حدوثه. أليس الإشكال قائما في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟ و لم حدث الآن و لم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثا لا صانع له! وإلا فأي فرق بين حادث وحادث ؟وإن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن و لم يحدث قبل؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث، عاد الإشكال بعينه! أو لعدم الإرادة فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهاية.

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال. وتقدير تغير حال محال، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره، والكل محال. ومهما كان العالم موجودا، واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة. فهذا أخيل أدلتهم. وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أركّ من كلامهم في هذه المسألة، إذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها. فلذلك قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم.

ص ٩٠-٩٦

(مل ٣)

فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا نهاية له فلا. قلنا: فجملةٌ مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبماذا تنفصلون عن هذا؟

ص ١٠٠

(مل ٤)

فإن قيل: فبمَ تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر، وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها. فما الذي ميز وقتا معينا عمًّا قبله وعمًّا بعده، وليس محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادا، بل في البياض والسواد والحركة والسكون، فإنكم تقولون يحدث البياض بالإرادة القديمة، والمحل قابل للسواد قبوله للبياض! فلِمَ تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد؟ وما الذي ميّز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به، ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصّص؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود، كما أنه ممكن العدم ويتخصّص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان بغير مخصص.

وإن قلتم إن الإرادة خصصت، فالسؤال عن اختصاص الإرادة، وإنها لِمَ اختصت؟ فإن قلتم: القديم لا يقال له لِمَ؟ فليكن العالم قديما، ولا يطلب صانعه وسببه، لأن القديم لا يقال فيه لِمَ. فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا عنها؛ فيقال وقع كذلك اتفاقا، كما قلتم: اختصت الإرادة بوقت دون وقت، وهيئة دون هيئة اتفاقا. وإن قلتم: إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدّره، فنقول لا. بل هذا السؤال لازم لأنه عائد في كل وقت، وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد، بالإرادة. والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله؛ ولَوْ لا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة. ولكن لما تساوى نسبة القدرة إلى الضدّين، ولم يكن بدّ من مخصّص يخصّص الشيء عن مثله، فقيل: للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله. فقول القائل لِمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين، كقول القائل لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله.

فإن قيل: إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، بل هو متناقض: فإن كونه مِثلا معناه أنه لا تميّز له. وكونه مميزا معناه أنه ليس مِثلا! ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلّين متماثلان من كل وجه، لأن هذا في محل وذاك في محل آخر، وهذا يوجب التميّز، ولا السوادان في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا، لأن هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه؟ وإذا قلنا: السوادان مثلان، عنينا به: في السوادية مضافا إليه على الخصوص لا على الإطلاق؛ وإلا فلو اتّحد المحل والزمان ولم يبقَ تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت الإثنينية أصلا.

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعارة من إرادتنا، ولا يتصوّر منا أن نميّز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه، لم يمكن أن يأخذ أحدهما، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن أو أخفّ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كان عادته تحريك اليمين، أو سبب من هذه الأسباب، إما خفي وإما جلي؛ وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال!

ص ١٠١- ١٠٣

(مل ٥)

والوجه الثاني من الاعتراض هو أنا نقول: أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله! فإن العالم وجد عن سببه الموجب له عن هيئة مخصوصة بتماثل تفاصيلها! فلِمَ اختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف.

فإن قلتم: إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتمّ هذا النظام؛ وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل في ما يراد منه، فليست متماثلة بل هي مختلفة؛ إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها، وإنما تدرك الحكمة في بعضها: كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار، والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز، والأكثر لا يدرك السر فيها؛ ولكن يعرف اختلافها؛ ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلّق نظام الأمر به. وأما الأوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام/ ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصوّر النظام، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة.

فنقول: نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال، إذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه، لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل فرض على

أصلكم تخصصا في موضعين لا يمكن أن يقدر فيه اختلاف: أحدهما اختلاف جهة الحركة، والآخر تعيّن موضع القطب في الحركة عن المنطقة.

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع؛ فإنه غير مكوكب أصلا، وهما متحركان على قطبين شماليّ وجنوبيّ، فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم، إلاّ ويتصوّر أن يكون هو القطب، فلمَ تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟ ولِمَ لَمْ يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين، حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟ فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة، فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقط؟ وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه.

فإن قيل: لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت، فكأنه لا يفارق مكانه وحيّزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامي. وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك، والقطب ثابت الوضع! فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره.

قلنا: ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة، وإنها ليست متشابهة الأجزاء. وهو على خلاف أصلكم، إذ أحد ما استدللتم به على لزوم كون السماء كري الشكل أنه بسيط الطبيعة متشابه لا يتفاوت، وأبسط الأشكال: الكرة. فإن التربيع والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط! ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع الإلزام به؛ فإن السؤال في تلك الخاصية قائم، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا؟ فإن قالوا نعم، فلمَ اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها؟ وإن قالوا لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها. فنقول سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور متشابه بالضرورة؛ وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسما، ولا بمجرد كونه سماء، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء. فلا بدّ وأن يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله؛ وإلا فكما يستقيم لهم قولهم إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية، يستقيم لخصومهم أن أجزاء السماء، في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع به أولى من تبدل الوضع، متساوية وهذا ما لا مخرج منه ...

ص ١٠٤-١٠٦

(مل ٦)

والإلزام الثاني: تعين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات، ما سببها؟ وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق!

فإن قيل: لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها، ولم تحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط. وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم!

قلنا: لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة، بل نقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب، والذي تحته بالعكس. وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق، وما تحته في مقابلته، فيحصل التفاوت. وجهات الحركة، بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة، متساوية؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها؟

فإن قالوا: الجهتان متقابلتان متضادتان، فكيف يتساويان؟ قلنا، هذا كقول القائل: التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان، فكيف يدعى تشابههما؟ ولكن زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصور فرضه في الوجود، فكذلك يعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات بالنسبة إلى قبول الحركة، وكل مصلحة تتعلق بها. فإن ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضا...

ص ١٠٦-١٠٧

(مل ٧)

فإن قيل: المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا. والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتربيع والتسديس، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض، وبعضها نسبة إلى الأرض، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع، والبعد عن الأرض بكون الكوكب في الأوج، والقرب بكونه في الحضيض، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب. وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة. فموجبها الحركة الدورية. وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر، وهو العناصر الأربعة بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة إلى صفة، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل، وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض.

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها/ ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السماوات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا. ونفوسها قديمة، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة. ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدا.

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه، فإنه دائم أبدا. وتشبه الحادث من وجه، فإن كل جزء يفرض منها كان حادثا بعد أن لم يكن، فهو من حيث إنه حادث بأجزائه وإضافاته مبدأ الحوادث. ومن حيث إنه أبدي متشابه الأحوال صادر عن نفس أزلية. فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية. وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة،

قلنا: هذا التطويل لا يغنيكم، فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادثة أم قديمة؟

ص ١٠٨-١٠٩

(مل ٨)

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه. على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء، ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا.

ص ١٠٩

(مل ٩)

قلنا: لا فرق؛ فإنه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت، بل نعدل إلى لفظ الوراء والخارج، ونقول: للعالم داخل وخارج، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء؟ فسيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء. وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج. وإن عنيتم غيره فلا خارج له.

فكذلك إذا قيل: لنا هل لوجود العالم قبل؟ قلنا إن عنى به هل لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتدأ، فله قبل على هذا، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطح. وإن عنيتم بقبل شيئا آخر، فلا قبل للعالم، كما أنه إذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم. فإن قلتم لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له؟ فيقال: ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له؟ فإن قلت: خارجه سطح الذي هو منقطعه لا غير. قلنا: قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير.

بقي أنا نقول: لله وجود ولا عالم معه. وهذا القدر أيضا لا يوجب إثبات شيء آخر. والذي يدل على أن هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان. فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه!

هذا في الجسم. فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له. وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا. وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان، فإن من يعتقد تناهي الجسم، ومن لا يعتقد، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء؛ بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك. ولكن قيل: صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل، لا يلتفت إلى الوهم. فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليسً قبله شيء، وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه، لأن الوهم لما لم يألف جسما متناهيا إلا وبجنبه جسم آخر أو هواء تخيَّله خلاء، لم يتمكن من ذلك في الغائب. فكذلك لم يألف الوهم حادثا إلا بعد شيء آخر، فكاع عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى. فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة.

ص ١١٣-١١٤

(مل ١٠)

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان:

قالوا: لا شك في أن الله عندكم كان قادرا على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض.

فإن قلتم: لا يمكن إطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ودورانه، فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة أخرى فنقول: إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلا/ فهل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما ثانيا مثله، بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة؟ فإن قلتم لا، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان! وإن قلتم: نعم، ولا بد منه، فهل كان يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائتي دورة؟ ولا بد من نعم! فنقول: هذا العالم الذي سميناه، بحسب ترتيبنا في التقدير، ثالثا، وإن كان هو الأسبق، فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا؟ وكان ينتهي إلينا بألفي ومائتي دورة، والآخر بألف ومائة دورة، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها؟ فإن قلتم: نعم، فهو محال؛ إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء، ثم تنتهيان إلى وقت واحد والأعداد متفاوتة. وإن قلتم:

إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة، بل لا بد أن يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الأول، وسميناه الأول، لأنه أقرب إلى وهمنا إذ ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير، فيكون قدر إمكان هو ضعف إمكان آخر، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل!

فهذا الإمكان المقدر بالكمية، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له، إلا الزمان: فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارئ تعالى عن التقدير، ولا صفة عدم العالم. إذ العدم ليس شيئا حتى يقدر بمقادير مختلفة، والكمية صفة، فتستدعي ذا كمية، وليس ذلك إلا الحركة. والكمية إلا الزمان الذي هو قدر الحركة. فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة، وهو الزمان. فقبل العالم عندكم زمان...

ص ١١٥-١١٦

(مل ١١)

وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

وبيانه: أن كل حادث، فهو قبل حدوثه لا يخلو: إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود. ومحال أن يكون ممتنعا، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط! ومحال أن يكون واجب الوجود بذاته، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط! فدل على أنه ممكن الوجود لذاته. فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده! وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها؛ كما يقال هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة أو السواد والبياض أو الحركة والسكون، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات، فيكون الإمكان وصفا للمادة، والمادة لا يكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث! إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقا على وجودها، وكان الإمكان قائما بنفسه غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائما بنفسه، ولا يمكن أن يقال: إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدورا، وكون القديم قادرا عليه، لأنا لا نعرف كون الشيء مقدورا إلا بكونه ممكنا. فنقول: هو مقدور، لأنه ممكن وليس بمقدور لأنه ليس بممكن.

فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور، فكأنا قلنا هو مقدور لأنه مقدور! وليس بمقدور لأنه ليس بمقدورا وهو تعريف الشيء بنفسه. فدل أن كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة، بها تعرف القضية الثانية وهي كونه مقدورا. ويستحيل أن يرجع ذلك إلى

علم القديم بكونه ممكنا، فإن العلم يستدعي معلوما، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة. ثم هو وصف إضافي، فلا بد من ذات يضاف إليها، وليس إلا المادة! فكل حادث فقد سبقه مادة، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال...

ص ١١٩-١٢٠

(مل ١٢)

فتتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب. وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة، إن عني بذلك في الوجود، فنعم. وإن عني بذلك في العقل، فلا. فإن العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالإمكان في ذاته...

ص ١٢٢-١٢٣

(مل١٣)

مسألة ٣ في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم صنعه وفعله/ وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة.

وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على أن للعالم صانعا، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله، وأن العالم فعله وصنعه. وهذا تلبيس على أصلهم، بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله من ثلاثة أوجه:وجه في الفاعل.ووجه في الفعل .ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفاعل: فهو أنه لا بد أن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده، حتى يكون فاعلا لما يريده. والله تعالى عندهم ليس مريدا، بل لا صفة له أصلا. وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا.

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث.

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه! والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه؟

ص ١٣٤

(مل ١٤)

فنقول: الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد. وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة/ يلزم لزوما ضروريا لا

يتصور من الله تعالى دفعه، كلزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس.وليس هـذا مـن الفعل في شيء؛ بل من قال إن السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد تجوز وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد، وهو أن الفاعل سبب على الجملة، والسراج سبب الضوء، والشمس سبب النور. ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا لمجرد كونه سببا، بل لكونه سببا على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال قائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر عليه في ذلك. ولم يكن قوله كاذبا. وللحجر فعل عندهم، وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز. كما أن للنار فعلا وهو التسخين، وللحائط فعلا وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل؛ فإن كل ذلك صادر منه وهو محال...

ص ١٣٥

(مل ١٥)

فإن قيل: كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره، فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولا، ونسمي سببه فاعلا، ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع أم بالإرادة! كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أم بغير آلة، بل الفعل جنس. وينقسم إلى ما يقع بآلة، وإلى ما يقع بغير آلة. فكذلك هو جنس. وينقسم إلى ما يقع بالطبع، وإلى ما يقع بالاختيار، بدليل أنا إذا قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضدا لقولنا فعل، ولا دفعا ونقضا له. بل كان بيانا لنوع الفعل، كما أنا إذا قلنا فعل مباشرة من غير آلة لم يكن نقضا، بل كان تنويعا وبيانا. وإذا قلنا فعل بالاختيار، لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان إنسان. بل كان بيانا لنوع الفعل، كقولنا فعل بآلة. ولو كان قولنا: فعل، يتضمن الإرادة، وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث إنه فعل، لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا، كقولنا فعل وما فعل...

ص ١٣٥-١٣٦

(مل ١٦)

إذ يقال: الحجر يهوي لأنه يريد المركز ويطلبه؛ والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران، إلا مع العلم بالمراد المطلوب، ولا يتصوران إلا من الحيوان...

ص ١٣٦

(مل ١٧)

فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلا، إنما تعرف من اللغة، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء ينقسم إلى ما يكون مريدا، وإلى ما لا يكون. ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا؟ ولا سبيل إلى إنكاره، إذ العرب تقول: النار تحرق، والسيف يقطع، والثلج يبرد، والسقمونيا تسهل، والخبز يشبع، والماء يروي. وقولنا يضرب: معناه يفعل الضرب. وقولنا: تحرق، معناه تفعل الإحراق. وقولنا: يقطع، معناه يفعل القطع. فإن قلتم: إن كل ذلك مجاز، كنتم متحكمين فيه من غير مستند...

ص ١٣٧

(مل ١٨)

فإن من ألقى إنسانا في النار فمات، يقال هو القاتل دون النار، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان صدق قائله، فإن كان اسم الفاعل على المريد، وعلى غير المريد على وجه واحد، لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه، فلِمَ يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفا وعقلا، مع أن النار هي العلة القريبة في القتل! وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار. ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة، وتأثير النار بغير إرادة، سمي قاتلا، ولم تسمى النار قاتلة إلا بنوع من الاستعارة. فدل أن الفاعل: من يصدر منه الفعل عن إرادته. فإذا لم يكن الله تعالى مريدا عندهم، ولا مختارا لفعل العالم، لم يكن صانعا ولا فاعلا إلا مجازا...

ص ١٣٧

(مل ١٩)

فإن قيل: نحن نعني بكون الله تعالى فاعلا: أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وأن العالم قوامه به؛ ولولا وجود البارئ لما تصور وجود العالم، ولو قدر عدم البارئ لانعدم العالم، كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء! فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا. فإن كان الخصم يأبى أن يسمي هذا المعنى فعلا، فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المعنى...

ص ١٣٧-١٣٨

(مل ٢٠)

قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالإسلاميين، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني. فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل

له، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين. ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم، وأن العالم صنعه. فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط...

ص ١٣٨

(مل ٢١)

فإن جعل سبق العالم وصفا للوجود، وقيل :المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم، فيقال: كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل، وصنع الصانع؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه. وسبق العدم ليس بفعل الفاعل. فكونه مسبوقا بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به. فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال.

ص ١٣٩-١٤٠

(مل ٢٢)

أما الملقبة بالطبيعيات فهي علوم كثيرة، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها. وهي منقسمة إلى أصول وفروع.

وأصولها ثمانية أقسام. الأول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم من الانقسام والحركة والتغير، وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلاء، ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان.الثاني يعرِّف أحوال أقسام أركان العالم التي هي السموات/ وما في مقعر فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها، وعلة استحقاق كل واحد منها موضوعا معينا. ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم السفلي. الثالث يعرف فيه أحوال الكون والفساد، والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاستحالات، وكيفية استبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية. ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد.الرابع في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة، من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل. الخامس في الجواهر المعدنية. السادس في أحكام النبات. السابع في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوان. الثامن في النفس الحيوانية والقوى الداركة وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء .

أما فروعها فسبعة:

الأول الطب، ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المرض وتحفظ الصحة. الثاني في أحكام النجوم، وهو تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملل والمواليد والسنين. الثالث علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الأخلاق. الرابع التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فشبهته القوة المتخيلة بمثال غيره. الخامس علم الطلسمات وهو تأليف القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية، ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الأرضي. السادس علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث منها أمور غريبة. السابع علم الكيمياء، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل إلى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل.

وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل...

ص ٢٣٤-٢٣٥

(مل ٢٣)

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ فكذا سائر أجزاء القلب، وهما من البدن، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع؟بل نقول: الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلا، فلا بد أن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة. فأما أن تمحى عنه فلا فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي. كما أنه يقال: هذا ذاك الشجر، وهذا ذاك الفرس، ويكون بقاء المني مع كثرة التحلل والتبدل.

مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء، ثم صب عليه رطل آخر حتى اختلط به، ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر، ثم أخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئا من الماء الأول باق، وأنه ما من رطل يؤخذ منه إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول، لأنه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة مرتبة قريبة من الثانية والرابعة قريبة من الثالثة وهكذا إلى الأخير.

وهذا على أصلهم ألزم: حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الإناء واغترافه منه.

ص ٢٧٠-٢٧١

(مل ٢٤)

...والحيوانية للإنسان وإلى ما هو عرضي له كالبياض والطول للإنسان والشجر، ويحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الإنسان والشجر، وكل ما يدرك لا على الشخص المشاهد.

فدل على أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله. وذلك الكلي المعقول، لا إشارة إليه ولا وضع له، ولا مقدار. فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة بالإضافة إلى المأخوذ منه وهو محال، فإن المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار. وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ولا إليه إشارة ولا له مقدار، وإلا لو ثبت له ذلك لثبت للذي حل فيه.

الاعتراض أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس .ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله.

ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا، كالمقرون بقرائنه. إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة. فيقال إنه كلي على هذا المعنى، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة، فإنه لو رأى إنسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى، كما إذا رأى فرسا بعد إنسان، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان.

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس: فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة، فلو رأى الدم بعده حصلت صورة أخرى. فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه؛ فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى.

فكذلك إذا رأى اليد مثلا، حصل في الخيال وفي العقل وضع أجزائها بعضها مع بعض، وهو انبساط الكف وانقسام الأصابع عليه، وانتهاء الأصابع على الأظفار. ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه! فإن رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له صورة أخرى، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في إحداث شيء جديد في الخيال، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد . وقد يرى يدا أخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر، ولا تحدث له صورة جديدة لليد: فإن اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتخالفها في اللون والقدر، فما تساوى فيه الأولى لا تتجدد له صورته إذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما تخالفها تتجدد صورته.

فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا: فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في المثال في إدراك صورة المائين في وقتين، وكذا في كل متشابهين. وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلا.

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ولا وضع له: كحكمه بوجود صانع العالم. ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم؟ وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه دون العقل والعاقل، فأما في المأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه.

ص ٢٧١-٢٧٣

(مل ٢٥)

في إبطال قولهم إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها. فيطالبون بالدليل عليه، ولهم دليلان:

أحدهما قولهم إن عدمها لا يخلو: إما أن يكون بموت البدن. أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر. وباطل أن تنعدم بموت البدن، فإن البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها للنفس بوساطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة، إلا أن يكون حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية. ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن، وفعلا بمشاركته. فالفعل الذي لها بمشاركة البدن: التخيل والإحساس والشهوة والغضب، فلا جرم يفسد بفساد البدن ويقوى بقوته. وفعلها بذاتها، دون مشاركة البدن، إدراك المعقولات المجردة عن المواد، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات. ومهما كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها إلى البدن. وباطل أن يقال: إنها تنعدم بالضد، إذ الجواهر لا ضد لها. ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء: إذ تنعدم صورة المائية بضدها، وهي صورة الهوائية. والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط، وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد، إذ لا ضد لما ليس في محل: فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد. وباطل أن يقال تفنى بالقدرة، إذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة. وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه.

والاعتراض عليه من وجوه:

الأول أنه: بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن، لأنها ليست حالة في جسم، وهو بناء على المسألة الأولى فقد لا نسلم ذلك.

الثاني أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم، فلها علاقة بالبدن حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن. وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم، وأنكروا على أفلاطون قوله إن النفس قديمة، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك برهاني محقق. وهو أن النفوس قبل الأبدان، إن كانت واحدة، فكيف انقسمت؟ وما لا حجم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه! وإن زعم أنها لم تنقسم فهو محال. إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو، ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو، فإن العلم من صفات ذات النفس، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة.

وإن كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت؟ و لم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن، فإنها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة، لا تتماثل نفسان منها، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق؛ والأخلاق لا تتماثل قط؛ كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل قط ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو.

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم، واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة، ثم قبلت النفس لأنها نفس فقط، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة للقبول، فيتعلق بهما نفسان تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة بين النفس المخصوصة وبين ذلك البدن المخصوص؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين بقبول هذه النفس أولى من الآخر؛ وإلا فقد حدثت نفسان معا؛ واستعدت نطفتان لقبول التدبير معا! فما المخصص؟

فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن. وإن كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص، وبين هذا البدن على الخصوص، حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه، فأي بعد في أن تكون شرطا في بقائه؟ فإذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس؛ ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد.

فإن قيل: أما العلاقة بين النفس والبدن فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها إلى هذا البدن خاصة، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان، ولا يخليها لحظة، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره. وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن التي هي مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره. نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن، وإعراضها عن كسر الشهوات، وطلب المعقولات، فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه.

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة، حتى يكون هذا البدن مثلا أصلح لهذه النفس من الأخرى، لمزيد مناسبة بينهما، فيترجح اختصاصه. وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات. وعدم اطلاعنا على تفصيلها، لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص، ولا يضرنا أيضا في قولنا إن النفس لا تفنى بفناء البدن.

قلنا: مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص، فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن، حتى إذا فسد فسدت: فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا. فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس، فإن انعدمت انعدمت. فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه.

الاعتراض الثالث هو أنه لا يبعد أن يقال: تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم.

الاعتراض الرابع هو أن يقال: ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم، وهو مسلم، فما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائرا بين النفي والإثبات، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع. فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان.

دليل ثان: وعليه تعويلهم، أن قالوا: كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط. وهذا الدليل يثبت فيه أولا أن انعدام البدن لا يوجب انعدام النفس لما سبق. فبعد ذلك يقال: يستحيل أن ينعدم بسبب آخر، لأن كل ما ينعدم بسبب ما، أي سبب كان، ففيه قوة الفساد قبل الفساد، أي إمكان العدم سابق على العدم. كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث، فيكون إمكان الوجود سابقا على الوجود، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود، وإمكان العدم قوة الفساد. وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكانا بالإضافة إليه، فكذلك إمكان العدم. ولذلك قيل: إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم. فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ، والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره، فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء، ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه، كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ. فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من

شيء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم، وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم، ويكون حامل قوة العدم كالمادة والمنعدم منها كالصورة.

ولكن النفس بسيطة. وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها. فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة، فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي النسخ والأصل الأول، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل، فنحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفسا. كما نحيل العدم على مادة الأجسام، فإنها أزلية أبدية. وإنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور، وفيها قوة طريان الصور عليها، وقوة طريان انعدام الصور منها، فإنها قابلة للضدين على السواء.

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم.

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء، فتكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود. بيانه: أن الصحيح البصر يقال إنه يبصر بالقوة أي فيه قوة الإبصار، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الإبصار موجودة. فإن تأخر الإبصار فلتأخر شرط آخر، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلا، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل. فإن حصل إبصار السواد بالفعل لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار، إذ لا يمكن أن يقال: مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوة، بل قوة الوجود لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: لو انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء، وهو المراد بالقوة. فيكون إمكان الوجود أيضا حاصلا لذلك الشيء، فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود، ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود؛ فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل، ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود. وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين التي هي غير الإبصار ولا تكون في نفس الإبصار، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل، وهما متناقضان. بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل. ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حال الوجود وهو محال.

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألتي أزلية العالم وأبديته. ومنشأ التلبيس: وضعهم الإمكان وضعا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فإن المسألة هي المسألة. ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس.

ص ٢٧٤-٢٨١

مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس، وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين.

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة؛ فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور الأخروية، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته.

وقد قالوا: إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا، إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا، وقد ينمحي على طول الزمان.

ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتا غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور: فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة، والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة؛ والكمال بالعلم والزكاء بالعمل.

ووجه الحاجة إلى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات، كما أن القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى، والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة، وكذلك سائر القوى. وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدنُ وشواغله وحواسه وشهواته.

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذة النفس، ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه، ويلهيه عن ألمه، كالخائف لا يحس بالألم وكالخدر لا يحس بالنار. فإذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن، كان في صورة الخدر إذا عرض على النار، فلا يحس بالألم. فإذا زال الخدر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوما.

والنفوس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا قاصرا عما تقتضيه طباعها، وذلك أيضا لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها. ومثاله مثال المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو، ويستهجن الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض.

فالنفوس الكاملة بالعلوم إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألذ والذوق الأطيب، وكان به عارض من مرض يمنعه من الإدراك، فزال العارض فأدرك اللذة العظيمة دفعة. أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران لا يحس به، فيتنبه فجأة، فيشعر

بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة. وهذه اللذات حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة.

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنّين لذة الجماع لم نقدر عليه، إلا بأن نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو ألذ الأشياء عنده؛ وفي حق العنين بلذة الأكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق بأصل وجود اللذة، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق.

والدليل على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران:

أحدهما أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية من الجماع والأكل؛ وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين في الصفات، لا في المكان ورتبة الوجود؛ فإن الموجودات حصلت من الله تعالى على ترتيب وبوسائط، فالذي يقرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى مما دونها.

والثاني أن الإنسان أيضا قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به يهجر في تحصيلها ملاذ الأنكحة والأطعمة، بل قد يهجر الأكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الأمر فيهما، ولا يحس بألم الجوع. وكذلك المتشوف إلى الحشمة وإلى الرئاسة يتردد بين انخرام حشمته وبين قضاء الوطر من عشيقته، مثلا، بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيؤثر الحشمة، ويترك قضاء الوطر، ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه، فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده. بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت، شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والإطراء عليه.

فإذن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية. ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وقال تعالى "فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين".

فهذا وجه الحاجة إلى العلم.

والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الأشياء منه وما وراء ذلك، إن كان وسيلة إليه فهو نافع لأجله، وإن لم يكن وسيلة إليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات.

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة فلزكاء النفس. فإن النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الأشياء، لا لكونها منطبعة في البدن، بل لاشتغالها ونزوعها إلى شهواتها وشوقها إلى مقتضياته. وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذ. فلما تمكنت من النفس ومات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين.

أحدهما أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها وهي الاتصال بالملائكة، والاطلاع على الأمور الجميلة الإلهية، ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت.

والثاني أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها، وقد استلبت منها الآلة فإن البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات، فتكون حاله كحال من عشق امرأة وألف رئاسة واستأنس بأولاده واستراح إلى مال، وابتهج بحشمة فقتلت معشوقته وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونساؤه وأخذ أمواله أعداؤه وسقطت بالكلية حشمته، فيقاسي من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل عن عودة أمثال هذه الأمور. فإن أمر الدنيا غاد ورائح، فكيف إذا انقطع الأمل بفقدان البدن بسبب الموت!

ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات إلا كف النفس عن الهوى والإعراض عن الدنيا والإقبال بكنه الجد على العلم والتقوى، حتى تنقطع علائقها عن الأمور الدنيوية وهي في الدنيا، وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية، فإذا مات كان كالمتخلص من سجن، والواصل إلى جميع مطالبه وهو جنته.

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية! فإن الضرورات البدنية جاذبة إليها، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة. ولذلك قال الله تعالى: "وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا"، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية، فأماط أثر مفارقة الدنيا والنزوع إليها على قرب، كمن يستنهض من وطنه إلى منصب عظيم وملك رفيع، فقد ترق نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما، ولكن ينمحي بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة.

ولما لم يكن سلب هذه الصفات، فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين، لأن الماء الفاتر لا حار ولا بارد، فكأنه بعيد من الصفتين. فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال، فيستحكم فيه الحرص على المال. ولا في الإنفاق فيكون مبذرا. ولا أن يكون ممتنعا عن كل الأمور، فيكون جبانا. ولا منهمكا في كل أمر، فيكون متهورا بل يطلب الجود، فإنه الوسط بين البخل والتبذير. والشجاعة فإنها الوسط بين الجبن والتهور وكذا في جميع الأخلاق.

وعلم الأخلاق طويل، والشريعة بالغت في تفصيلها. ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه، فيكون قد اتخذ إلهه هواه، بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارته لا باختياره فتتهذب به أخلاقه.

ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو الهالك. ولذلك قال الله تعالى "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها". ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف، العابد وهو السعيد المطلق. ومن له الفضيلة العلمية دون العملية، فهو العالم الفاسق؛ ويتعذب مدة، ولكن لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم، ولكن العوارض البدنية لطختـه تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس. وليس تتجدد الأسباب المجددة فينمحي على طول الزمان. ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الألم ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة.

وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته. وأما ما ورد في الشرع من الصور الحسية فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم.

فهذا مذهبهم.

ونحن نقول أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن. ولكنا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد؛ ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس. وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد. وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة. وإنكار الآلام الجسمانية في النار. وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن.

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة. وقوله تعالى "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين"، أي لا يعلم جميع ذلك. وقوله "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر". فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع.

فإن قيل ما ورد في الشرع أمثال ضربت على حد أفهام الخلق، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس. والجواب أن التسوية بينهما تحكم؛ بل هما يفترقان من وجهين:

أحدهما أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى

إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة.

الثاني أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول. وما وعد به من أمور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه.

فإن قيل وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى، فلنطالبهم بإظهار الدليل.

ولهم فيه مسلكان.

المسلك الأول قالوا تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام:

إما أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن. والحياة التي هي عرض قائم به، كما ذهب إليه بعض المتكلمين. وأما النفس التي هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها. ومعنى الموت انقطاع الحياة، أي امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم، والبدن أيضا ينعدم. ومعنى المعاد: إعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم ورده إلى الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت. أو يقال مادة البدن تبقى ترابا، ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل آدمي وتخلق فيه الحياة ابتداء. فهذا قسم.

وإما أن يقال: النفس موجودة وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. وهذا قسم.

وإما أن يقال ترد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو من غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس. فأما المادة فلا التفات إليها إذ الإنسان ليس إنسانا بها بل بالنفس.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فظاهر البطلان لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان، لا لعين ما كان؛ بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء، كما يقال: فلان عاد إلى الإنعام أي أن المنعم باق وترك الإنعام، ثم عاد إليه أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس ولكنه غيره بالعدد، فيكون عودا بالحقيقة إلى مثله لا إليه، ويقال فلان عاد إلى البلد أي بقي موجودا خارج البلد، وقد كان له كون في البلد فعاد إلى مثل ذلك. فإن لم يكن شيء باقيا وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة، فيقال: المعدوم شيء ثابت، والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود

أخرى، فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات. ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات، إلى أن يعود إليها الوجود وهو محال.

فإن احتال ناصر هذا القسم بأن قال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد إليه الحياة. فنقول: عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة، ولا يكون ذلك عودا للإنسان، ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه، لأن الإنسان إنسان لا بمادته والتراب الذي فيه؛ إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء أو أكثرها بالغذاء، وهو ذاك الأول بعينه: فهو هو باعتبار روحه ونفسه. فإذا عدمت الحياة والروح فما عدم لا يعقل عوده، وإنما يستأنف مثله. ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب، يحصل من بدن شجر أو فرس أو نبات، كان ذلك ابتداء خلق إنسان. فالمعدوم قط لا يعقل عوده. والعائد هو الموجود، أي عاد إلى حالة كانت له من قبل، أي إلى مثل تلك الحالة. فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة. وليس الإنسان إنسانا ببدنه، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان، فتتخلق منه نطفة يحصل منها إنسان. فلا يقال الفرس انقلب إنسانا بل الفرس فرس بصورته، لا بمادته. وقد انعدمت الصورة وما بقي إلا المادة.

وأما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا، أي عودا إلى تدبير البدن بعد مفارقته، لكنه محال: إذ بدن الميت يستحيل ترابا أو تأكله الديدان والطيور، ويستحيل دماء وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه. ولكن إن فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط، فينبغي أن يعاد الأقطع ومجذوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال.

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت. وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين:

أحدهما أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت العادة به في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا، لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول وصارت بالغذاء بدنا للآكل و لا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد.

والثاني أنه يجب أن يعاد جزء واحد كبدا وقلبا ويدا ورجلا، فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذي بعضها بفضلة غذاء البعض، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذلك سائر الأعضاء. فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الأعضاء فإلى أي عضو تعاد.

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد تتربت، وزرع فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة وتناولتها الدواب، فصارت لحما وتناولناها فصارت أبدانا لنا! فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنا لأناس كثيرين، فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا. بل يلزم منه محال ثالث، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية، فلا تفي المواد التي كانت مواد الإنسان بأنفس الناس كلهم بل تضيق عنهم.

وأما القسم الثالث وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهو محال من وجهين:

أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها.

والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجا يضاهي امتزاج النطفة؛ بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد، بل لا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط، ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس، فيتوارد على البدن الواحد نفسان. وبهذا بطل مذهب التناسخ. وهذا المذهب هو عين التناسخ: فإنه رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول. فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب.

الاعتراض أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهي جوهر قائم بنفسه، فإن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين" الخ. وبقوله صلى الله عليه وسلم: "أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش". وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات، وسؤال منكر ونكير. وعذاب القبر وغيره، وكل ذلك يدل على البقاء.

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن. وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك، وهو ذلك الإنسان بعينه. فهذا مقدور لله تعالى ويكون ذلك عودا لتلك النفس: فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عودا محققا.

وما ذكرتموه. من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية، وكون المواد متناهية محال لا أصل له: فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام. ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية، وليست أكثر من المواد الموجودة. وإن سلم أنها أكثر، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع. وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم.

وأما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء. فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخا! ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم. وأما البعث فلا تنكره، سمي تناسخا أو لم يسم تناسخا.

وقولكم إن كل مزاج استعد لقبول نفس، استحق حدوث نفس من المبادئ، رجوع إلى أن حدوث النفوس بالطبع لا بالإرادة، وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم. كيف؟ ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضا أن يقال إنما يستحق حدوث نفس إذا لم تكن ثم نفس موجودة فتستأنف نفس.

فيبقى أن يقال: فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا. فيقال: لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت. ولا بعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء، التي لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة، والله تعالى أعلم بتلك الشروط وأسبابها وأوقات حضورها، وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به.

المسلك الثاني أن قالوا: ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث تنعم به الأجسام إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله إلى بسائط العناصر، ثم تجتمع العناصر وتدار في أطوار في الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة. ولو قيل إن قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب لكان محالا. نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب لا يحس الإنسان بطوله، فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة.

وإذا عقل هذا، فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنسانا؛ بل لا يتصور أن يكون إنسانا إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص، مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة. فلا يكون البدن ما لم تكن الأعضاء، ولا تكون الأعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق، ولا تكون هذه المفردات، ما لم تكن الأخلاط ،ولا تكون

الأخلاط الأربعة ما لم تكن موادها من الغذاء، ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان أو نبات، وهو اللحم والحبوب؛ ولا يكون حيوان ونبات ما لم تكن العناصر الأربعة جميعا ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها. فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لِتُرَدّ النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة.

أفينقلب التراب إنسانا بأن يقال له كن، أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار، وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة طويلة، حتى يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا؟ فقول القائل "يقال له كن فيكون" غير معقول إذ التراب لا يخاطب وانقلابه إنسانا دون تردده في هذه الأطوار محال، وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالا!

الاعتراض أنا نسلم أن الترقي في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن إنسان كما لا بد منه: حتى يصير الحديد عمامة، فإنه لو بقي حديدا لما كان ثوبا، بل لا بد أن يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا، ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن. ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى ما يقدر. إذ يمكن أن يكون جمع العظام وإنشاز اللحم وإنباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه.

وإنما النظر في أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكنان عندنا، على ما ذكرناه في المسألة الأولى من الطبيعيات، عند الكلام على إجراء العادات وأن المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم، بل العادات يجوز خرقها فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها.

وأما الثاني فهو أن نقول ذلك يكون بأسباب، ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو هذا المعهود؛ بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر طائفة السحر والنارنجات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها. بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره، وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب، فإنه المشاهد في الجذب. حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة.

وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور إذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم ندموا ندامة لا تنفعهم، ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا يغنيهم، ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون، كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة. بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء، وقيل له إن هذه النطفة القذرة المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في

رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغضروفية وشحمية، فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج، واللسان والأسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا، إلى البدائع التي في الفطرة، لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة حيث قالوا "أئذا كنا عظاما نخرة" الآية.

فليس يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده، و لم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده. وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب. فأي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه. ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد؟

فإن قيل الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير، ولذلك قال الله تعالى "وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر" وقال تعالى "ولن تجد لسنة الله تبديلا"، وهذه الأسباب التي توهمتم إمكانها، إن كانت فينبغي أن تطرد أيضا وتتكرر إلى غير نهاية، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية.

وبعد الاعتراف بالتكرر والدور، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف ألف سنة مثلا، ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما أبدا على سنن واحد فإن سنة الله تعالى لا تبديل فيها.

وهذا إنما كان لأن الفعل الإلهي يصدر على المشيئة الإلهية. والمشيئة الإلهية ليست متعددة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها، فيكون الصادر منها كيفما كان منتظما انتظاما يجمع الأول والآخر على نسق واحد كما تراه في سائر الأسباب والمسببات.

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدوام، فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع، إذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب.

وإن قلتم إن السنة الإلهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة، وتنقسم مدة هذا الإمكان إلى ثلاثة أقسام: قسم قبل خلق العالم إذ كان الله تعالى ولا عالم، وقسم بعد خلقه على هذا الوجه، وقسم به الاختتام وهو المنهاج البعثي، بطل الاتساق والانتظام، وحصل التبديل لسنة الله تعالى وهو محال، فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الأحوال. أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه، لأن الفعل مضاه للمشيئة، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان.

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا إن الله تعالى قادر على كل شيء. فإنا نقـول: إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة على معنى أنه لو شاء لفعل، وليس مـن شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنا نقول إن فلانا قادر على أن يجـز رقبة نفسه ويبعج بطن نفسه، ويصدق ذلك على معنى أنه لو شاء لفعل. ولكنا نعلم أنـــه لا يشاء ولا يفعلز وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا إنـــه قادر، بمعنى أنه لو شاء لفعـــل، فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات، كما ذكر في المنطق، إذ قولنا "لو شاء لفعل" شـــــرطي موجب، وقولنا "ما شاء وما فعل" حمليتان سالبتان، والسالبة الحمليـــة لا تنـــاقض الموجبـــة الشرطية.

فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية وليست متغيرة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود، وإن اختلف في آحـــاد الأوقـــات، فيكون اختلافه أيضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود. وأما غير هذا فلا يمكن.

والجواب أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم. وأن المشيئة قديمة. فليكـــن العـــالم قديما، وقد أبطلنا ذلك وبينا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهي: أن يكون الله تعالى موجودا ولا عالم. ثم يخلق العالم على النظام المشاهد. ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعـود في الجنة. ثم يعدم الكل حتى لا يبقى إلا الله تعالى وهو ممكن، لولا أن الشـــرع قـــد ورد بـــأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها.

وهذه المسألة كيفما دارت تنبني على مسألتين:

إحداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم.

والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب، أو إحداث أسباب على منـــهج آخر غير معتاد، وقد فرغنا من المسألتين جميعا والله أعلم.

خاتمة

فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء؛ أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتـــل لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة.

والثانية قولهم إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص

والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد. وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة.

فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا بها، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث.

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع، وما يصح منه وما لا يصح، كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب. والله تعالى الموفق للصواب.

فهارس

فهرس الآيات والحديث

الحديث

فهرس الأعلام والفرق

-أ-

فهرس الأعلام الأجنبية

هذا الكتاب

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م ـ ٥٩٥ هـ/ ١١٩٨م). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير ـ الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوروبية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قوياً في الفكر الأوربي إلى القرن الثامن عشر ـ بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته «الأصيلة»، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، «تهافت التهافت»، «الكليات في الطب»، إضافة إلى كتابه «جوامع سياسة أفلاطون»، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضاً إعداد طبعة محققة تحقيقاً علمياً، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربعة): «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

إن القضية الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وفي «تهافت التهافت»، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: caus@t-net.com.lb